الشيخ صادق لاريجاني

المعرفة الدينية

في نقد نظرية د. سروش



دار الهادي



المعرفة الدينية

في نقد نظرية د. سروش

الشيخ صادق لاريجاني

المعرفة الدينية

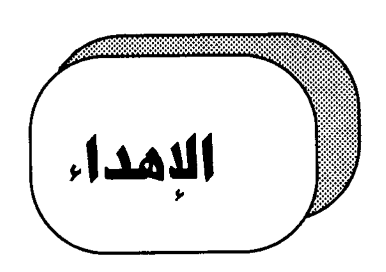
في نقد نظرية د. سروش

دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة

ترجمة

د. الشيخ محمّد شقير

دار الهادي



الإهداء

الى من كان يراعهم أنامل الولاية

ومدادهم القاني وشّح أنفسهم في ملكوت شهادة

وأحرفهم نورٌ سكن القلب من مشكاة قوس النهاية

وصحيفتهم أنفسٌ نقشت فيها يد الرحمن عرفاناً وعشقاً وهداية

الى شهداء المقاومة الاسلامية

وسيد شبابهم

الشهيد هادي نصر الله

محمد شقير

قم المقدسة ٣ شعبان ١١١٨ هـ



مقدمة المؤلف

١ ـ اكتب هذه الكلمات للقراء الاعزّاء في العالم العربي وقد مضى من الطبعة الاولى لكتابي "المعرفة الدينية" باللغة الفارسية، قريب من ثماني سنوات.

وقد كان هذا الكتاب ثمرة لجهدي المتواصل لردّ النظرية النسبيّة في فهم المتون الدينية، اي الكتاب والسنّة. وقد ركزت بحثي على نقد آراء د. سروش في كتابه "القبض والبسط للشريعة" وكان حواري معه قبل طباعة الكتابين.

اما كتاب "القبض والبسط" فهو مجموعة من المقالات نشرت في احدى المجلاّت الايرانيّة (كيهان فرهنگى) وقد رددت عليه في نفس المجلّة ؛ وتواصلت الردود من الطرفين واستمرت المناقشات ... وبعد برهة من الزمن، رأيت أنَّ المقالات تحتاج الى نظم جديد وتدوين مجدّد لتسهل قرأتها وتحترز عن بعض الابهامات التي يمكن تجنبها فكان هذا الكتاب؛ غير انّي اسقطت من آخره فصلاً الحاقياً يتضمن بعض

المسائل الجانبيّة اسقاطاً لا يضرّ بالمطالب الرئيسية للكتاب .

٢ ـ والان بعد مضي ثماني سنوات، اذا رجعت الى الوراء ونـظرت الى سـير المناقشات والحوارات والنقض والإبرام الا اتصور انه إذا عزمت مجدداً على كتابة نقد آخر على كتاب القبض والبسط ان تختلف طبيعة المطالب كثيراً. وهو بمعنى اني ما زلت اعتبر أصل مناقشاتي لهذا الكتاب صحيحاً وفي محله؛ وإن كان يمكن ان بعض العبارات تحتاج الى توضيح وتبيين أكثر .

لقد درّست كتاب المعرفة الدينية مراراً في الجامعات بمثابة مَتن في حقل الكلام الجديد. وفي كل مرة كنت أعيد التأمل في المطالب والمناقشات المطروحة في الكتاب، وكنتُ أستمع بإصغاء الى كلام الطلاب، وخصوصاً اني كنت اريد أن أرى ما هـو الاسلوب الأفضل بالنسبة الى طريقة عرض المطالب.

مع الاشارة الى ان بعض القرّاء كان يشكو من ان مطالب الكتاب مـوجزة ؛ ولذا كانوا يواجهون احياناً صعوبة في فهم المطالب وقد قبلت هذه الملاحظة، كما ان البعض ألفت إلى أنه في مقابل نظرية القبض والبسط لم أعرض نظرية اخرى بشكل واضح، وهذه المسألة تحتاج الى توضيح؛ فأعتقد أن من يقرأ بـدقة كـتاب المـعرفة الدينية سوف يتبين له عن اية نظرية ادافع في مقابل نظرية القبض والبسط وعـليه لست موافقاً على هذه الملاحظة ومع ذلك سوف اسعى ضمن هذه المقدمة إلى تبيين نظرية المعرفة الدينية في فهم الكتاب والسنة .

٣ ـ قد اتضح لي بعد عشر سنوات من بداية انتقادنا ان أيـاً مـن الدعـاوى الأصلية للدكتور سروش في مقالات القبض والبسط لم يكن من ابداعاته، بل هـي مطالب جمعها من هنا وهناك، وخصوصاً من مباحث الهرمنوتيك (Hermenutics)

وادرجها في مقالاته بدون الارجاع الى الأصحاب الأصليين للفكرة. والعجيب انه احياناً يذكر مراجعاً او عدة مراجع لبعض المقالات والمباحث الفرعية ؛ لكنه لا يقول من اين أخذ أفكارها الأصلية .

ولا أعتقد ان هذه الطريقة في الكتابة هي طريقة مقبولة في زماننا هذا ؛ وياليته عمل بشكل صادق في هذا الأخذ والاقتباس، ونقل كل ما يحدث في المحافل الغربية في هذه المجالات، لا كل ما يلائم مذاقه فقط .

لقد تتبّعتُ أصول كلام القبض والبسط في كتابات متعددة في فلسفة العلم والهرمنوتيك، فأحياناً كان يأخذ ويقتبس بشكل عشوائي؟؛ وإن الإصرار على بشرية الفهم وتاريخية الفهم وارتباط كل الأفهام مع بعضها وتوقف كل الأفهام على الفرضيات و ... هي كلها دعاوى قد طرحت أحياناً بعينها في الكتب المرتبطة بالهرمنوتيك وفلسفة العلم، وهذا لا ينقص ابداً من عدم معقولية بعض الادعاءات ؛ فمجرد أن يتكلم هذا الفيلسوف الغربي أو ذاك، لا يجعل الباطل حقاً، ولكن البحث في أنه لماذا يكتب كاتبنا مقالاته وكتبه بهذا التبختر، وشيئاً فشيئاً تصل كتاباته إلى أنه :«مدّعانا الكبير هو أنه ...» مع أنّ المدّعى ليس له. ويتقدم أحياناً بما يظهر ان مطالب الكتاب لم تنقش الى الان إلا على صحيفة نفسه ؛ مع أن الأمر ليس كذلك وبالتأكيد أنه لو قال لدى عرضه لنظرية القبض والبسط أن الفيلسوف الغربي الفلاني قد قال هذا الكلام وغيره قال ذلك، وأنا قبلت هذا الكلام؛ فعندها لا يستطيع أن يتكلم عن نظرية القبض والبسط، ومن الواضح أن عالم الثبوت والواقع ليس تابعاً لعالم الإثبات والإبراز .

إن أهم موضوع يتصدى له «القبض والبسط» هو نسبية فهم المتون الدينية،

ومقصود القائل هو النسبية الكلية والشاملة، أي أن «كل فهم يتحول» و«ليس لدينا أي فهم ثابت» و«ليس لدينا أي فهم قطعي ويمكن الإعتماد عليه ولا يقبل النقد» و. . .

إن النسبية الكلية في الساحات المختلفة هي اتجاه له الان رواج كبير في البلاد الغربية، ويلاحظ أيضاً تأثيره على كتابات بعض الكتاب العرب .

ويوجد في مقابل النسبية نوعان من البحث الاول: بحث عقلي وفلسفي يرجع إلى معقولية النسبية في حد نفسها، والثاني : بحث داخل الدين يرجع إلى امكان الجمع بين النسبية والدين والإيمان بالكتاب والسنة .

في رأينا إجمالاً أن النسبية المطلقة في فهم المتون الدينية ليست نظرية معقولة ؛ ولا تجتمع مع المضامين القطعية للكتاب والسنة، وقد تكلمنا بالتفصيل في هذا الباب في الفصول النهائية للكتاب .

٥ ـ إن أركان نظرية القبض والبسط ـ كما يصرح بذلك د.سروش ـ تتشكل من ثلاثة مدعيات :

١ ـ التوصيف : كل فهمٍ ديني يتحول (فضلاً عن تكامله) .

٢ ـ التبيين : سرّ هذا التحول الشامل (والتكامل) هو أن كل المعارف مرتبطة ببعضها، ولذا أي تحول يحصل في المعارف خارج الدين فإنه سوف يؤثر في تحول المعارف الدينية .

٣ ـ التوصية : إن علماء الدين إذا أرادوا تنقيح فهمهم للدين، يجب أن يطّلعوا مهما أمكن على المعارف خارج الدين، وفي غير هذه الصورة فإن فهمهم للدين لن يكون منقحاً .

إن كتاب المعرفة الدينية هو في الواقع نقدٌ لهذه المدعيات الثلاث ؛ وفي ضمن

هذه الإنتقادات فإن عمدة الاستدلالات والشواهد التي طُرحت من قبل صاحب القبض والبسط قد أجبت عليها .

وقد ذكر د. سروش أن نظرية القبض والبسط هي جواب على هذا السؤال «هل الفهم الديني متحول ولماذا» ثم خاطب مخالفيه أنه إذا كان لديهم نظرية أفضل تجيب على هذا السؤال فليدلوا بها .

في جوابنا على هذا التحدّي ؛ وكجوابٍ لبعض القراء الذين اعتقدوا أنه يجب أن تُطرح نتيجة كتاب المعرفة الدينية بصورة نظرية صريحة وواضحة؛ نقول :

١ ـ إن تحول المعارف الدينية ليس شاملاً ومطلقاً فبعض المعارف الدينية يبقى ثابتاً ؛ وهذه واقعية تاريخية يمكن الحصول عليها من خلال الرجوع لتاريخ الفكر التفسيري والفقهي وغيره .

٢ ـ إن سرّ تحول بعض المعارف التي تحولت ليس كون كل المعارف مرتبطة مع بعضها بشكل مطلق، بل سر هذا التحول أحد أمرين :

أ) ارتباط بعض المعارف الداخلدينية ببعض المعارف الخارجدينية .

ب) الجهود والمساعي والتدقيقات الداخلدينية .

٣ ـ إن التوصية المعقولة لعلماء الدين على أساس المسألة الثانية هي أنه أولاً : ان يجهدوا لمعرفة أي المعارف الداخلدينية يرتبط بالمعارف الخارجدينية وما هو هذا الارتباط وان يشخصوا ان هذا الارتباط هل هو مصحح ومبرر لإنتقال التحولات الخارجية ام لا؟

ثانياً : ان يزيدوا من جهودهم ومساعيهم وتدقيقاتهم داخل المعرفة الدينية .

وهذه النظرية التي هي حصيلة بحوث «المعرفة الدينية» تختلف بشكل اساسي

وجوهري عن نظرية القبض والبسط؛ وان يقول الدكتور سروش أن فلاناً قد ضلّ أكثر الطريق (طبعاً بالنسبة الى موافقته)، وانه انشاء الله سوف يطوي بقيته؛ ليس أكثر من خيال .

من الواضح فيما يرتبط بالمدّعى الأول أننا نخالف بشكل كامل توصيفه التاريخي، واتصور انه قد طرح هذا الإدعاء لا بلحاظ الفحص التاريخي، بل هو في ذلك يطرح مطلوبه وارادته ؛ فيمكن القول انه من خلال اللحاظ التاريخي فإن الضرورات الدينية والفقهية والتفسيرية تبطل بشكل حاسم المدعى الأول للقبض والبسط .

أما بالنسبة إلى المدعى الثاني ـ وكما فصّلنا في الكتاب ـ اعتقد ان الجهود داخل العلم للعلماء تقوم بدور جداً أساسي. وقد خبط صاحب القبض والبسط خبط عشواء في هذا المورد، وسخر من عدّ جهود العلماء داخل علم ما بمثابة عامل تحول وتكامل، وهذا ليس سوى عملية اسقاط ذهني على الواقع .

في المدعى الثالث توجهنا أكثر إلى الجانب العملي لأن التوصية ـ التي ترتبط إلى حد ما بجهود وبحوث العلماء ـ هي ظاهرة مرتبطة بالجانب العملي، ويجب ان نرى إلى أي حدّ هي عقلانية، فإن القول بضرورة التحقيق من قبل علماء الدين في كل ما يمكن ـ ولو بالإمكان الضعيف ـ ان يرتبط بالمعارف الدينية هو توصية غير معقولة، وعدم المعقولية ليست فقط في ساحة البحوث الداخلدينية : الفقهية والتفسيرية و... بل عدم المعقولية حتى في ساحة البحوث الخارجدينية كالفلسفة والرياضيات. . .

إن الإقتراح المطروح في المعرفة الدينية هو ان البحث والفحص يجب ان يكون عقلائياً، ولذا يجب على علماء الدين ان يعيروا اهتمامهم للمعارف التي يحتمل عقلائياً

ان تكون مرتبطة بالمعرفة الدينية. وتشخيص «احتمال الإرتباط العقلائي» هذا هو فعل اجتهادي يجب ان يحصل داخل العلم ؛ وإن كان يمكن احياناً أن تساعد البحوث خارج الفقه والتفسير على احتمال الإرتباط العقلائي أو نفيه؛ فقد يحصل ان يقول أحد العلماء بنظرية الإستقلال في الإيمان، فيرى ان لغة الدين هي غير لغة الكلام والفلسفة والعلوم التجريبية ؛ فهكذا عالم قد سدّ الطريق على اي تحول للمعارف الدينية من خلال الإرتباط بالمعارف الخارجدينية بناءً على اجتهاد فلسفي (والذي هو خارج الدين) .

٦ ـ فضلاً عن الأركان الثلاثة للقبض والبسط التي أشير إليها سابقاً يوجد دعاوى أخرى متعددة في مقالات القبض والبسط قد بحثناها الواحدة تلو الأخرى في كتاب المعرفة الدينية وقمنا بنقدها. وإن اخطاء د. سروش في هذه الدعاوى ليست اقل من اخطائه في اركان نظرية القبض والبسط، خصوصاً تلك الدعاوى التي ترتبط بفعل اللغة ونحو الدلالات اللغوية، والتي قمنا بنقدها في الفصول رقم ٤ ؛ ٥ ؛ ٦ من كتاب المعرفة الدينية، وقد اشرت الى مورد او اثنين منها في كتابي الجديد «الفلسفة التحليلية : الدلالة والضرورة» وخصوصاً إلى نظريته التحام في باب أخذ الأوصاف في معاني الألفاظ ؛ والتي يمكن الرد عليها بأدلة قطعية[١] ؟

٧ ـ في مقابل انتقادات «المعرفة الدينية» لم احصل تقريباً على أي كلام مقابل من صاحب القبض والبسط، بل هناك فقط بعض الأجوبة الكلية التي نشرت في الطبعات اللاحقة، بل لا يوجد فيها ما يثير الإلتفات سوى تكرار المدعايت السابقة، ولعله بعض الفضائح والجسارات الجديدة . . .

وينبغي الاشارة الى أن جريان القبض والبسط في ايران ينسجم بشكل كلّي مع

الجريانات المشابهة في العالم العربي، وإن كان نحو عرض المطالب في كتابات نصر حامد ابو زيد، محمد اركون وعادل ضاهر و... يختلف عما هو عند د. سروش لكن يوجد هدف واحد للجميع وهو مواجهة فكرة الحكومة الدينية، الحكومة التي تريد ان ترفع بناءها على اساس الهداية الالهية .

إن السكولاريزم التي يدافع عنها عادل ضاهر في «الأسس الفلسفية للعلمانية» تظهر بنحو آخر في «معنا ومبناى سكولاريزم» للدكتور سروش، وكذلك الهجمات العنيفة لـ «نقد الخطاب الديني» لنصر حامد ابو زيد على النهضة الاسلامية والحركة الاسلامية هي موجودة بشكل آخر في كتابات د.سروش .

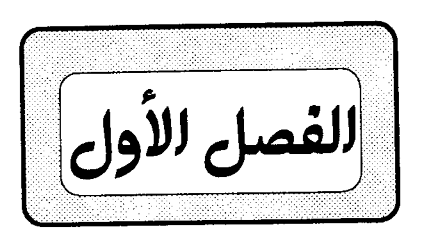
وما اريد قوله هو ان نظرية القبض والبسط واخواتها في البلاد العربية يجب ألا ينظر اليها فقط كتصنيف في حقل النظريات العلمية، بل هناك ايضاً اهداف اخرى لترويج هذه الآراء، وكلما تقدم الزمان انجلت هذه الحقيقة .

٨ ـ في ختام هذه المقدمة أرى لزاماً علي أن أقدم جزيل شكري وتقديري لأخي الفاضل والمجد جناب حجة الاسلام محمد شقير الذي قام بترجمة هذا الكتاب الصعب، واطلب من الله تعالى ان يمن عليه بالتوفيق والتأييد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

صادق لاريجاني ـ قم

٢١ رجب ١٤١٩

٢٠ آبان ١٣٧٧



بيان موضوع البحث

المقدمة

١ ـ اصطلاح المعرفة الدينية.

٢ ـ المعرفة الدينية والتحول العام (مرحلة التوصيف).

٣ ـ المعرفة الدينية وارتباطها العام مع سائر المعارف البشرية (مرحلة التبيين).

٤ ـ علم المعرفة الدينية.



المقدمة

لزوم الطرح الصحيح للمسألة : قيل ان الطرح الصحيح للمسألة هو نصف حلّها ، والظاهر انه يجب إضافة أنه احياناً يكون كل الحل لها ! واحياناً لا يترك البيان الصحيح لموضوع البحث ـ بحد ما ـ مجالاً للحوار . وأظن ان نظرية «قبض وبسط تئوريك شريعت» من القسم الثاني .

فاذا ميزت النظريات المختلفة التي تداخلت تحت هذا العنوان ، وبينت المفاهيم المستعملة في هذه النظرية بنحو صحيح ، وتجنب الإبهام ، فسوف تتجنب النزاع الى حد كبير؛ اي يتضح أن هذه النظرية لا تقدم جديداً ـ بل غير جديرة بالإلتفات ـ او تطرح مدعىً كبيراً ليس له أي دليل .

اركان نظرية القبض والبسط : تتضمن هذه النظرية ثلاثة أركان [١] :

أ ـ *التوصيف :* الإخبار عن تحول وتكامل الفكر الديني .

ب ـ *التبيين :* تفسير سر التحول المذكور (الترابط الكلي للمعلومات) .

ج ـ *التوصية :* الترغيب بالعمل من أجل تكامل المعرفة الدينية من خلال تعلم سائر العلوم .

وسوف ندقق في الفقرات الآتية في هذه الأركان ـ التي هي موضوع بحثنا ـ حتى نحصل على تصور صحيح وواضح لمحل النزاع ، ونضع الأدلة في مواضعها ، ولا نستدل بكل شيء على كل شيء . وفي الفصول الأخرى سننظر في الأدلة التي استخدمها كاتب المقالات (قبض وبسط) لإثبات مدعاه ، وسنقوم بتقييمها .

١ـ اصطلاح المعرفة الدينية:

ان مراد مقالات القبض والبسط من المعرفة الدينية هـو خـصوص المـعارف الحاصلة من الكتاب والسنة ، والفهم الديني هو ايضاً الفهم الحـاصل مـن الكـتاب والسنة :

«*المعرفة الدينية في تعريفنا هي عين تفسير الشريعة والمعاني التي تحصل من فهم كلام الباري واقوال ائمة الدين ، هذا فقط ..*» [٢] .

ـ أرى أن هذا الاصطلاح ليس مناسباً ومتيناً ، فلا يوجد اي دليل على حصر الفهم الديني والمـعرفة الدينية في خصوص ما يفهم من الكتاب والسنة ، فبأي وجه يمكن اخراج التصديقات العقلية المستقلة بالأمور الدينية المرتبطة بالمبدأ والمعاد عن حقل المعرفة الدينية ؟ ما هو الدافع لهذا الانحصار ؟ مع انه يتساوى في كثير من اركان البحث مع المعارف الدينية الحاصلة من الكتاب والسنة .

ومع ما نراه ، فقد حافظنا على هذا الاصطلاح في سائر المقالات التي كتبناها في رد نظريته ، وركزنا البحث على فهم الكتاب والسنة فـقط . وسـنجري في هـذا الكتاب على هذا المنوال ، حتى لا يقع الاختلاف في موضوع البـحث ، وان كـنا لا نوافق على الانحصار المذكور .

يتضح من هنا خطأ التصور الذي اظهره بعض منتقدينا عن المعرفة الدينية . لانه يبتعد مقداراً عن دائرة مباحث القبض والبسط ، فيقول «*ان جـوهر الفكـر الديني ـ كما يقول المرحول إقبال ـ هو أعلى معرفة للإنسـان يـفهم مـن خلالها روابطه المتعددة بالله والعالم ، وبهذا الدليل فان الفكر الديني ليس حكراً على قوم او صنف خاصين*» [٣] .

ان هذا المـصطلح في الفكر الديـني وإن قـبلنامتانته ، لكـنه لا يـرتبط بمـراد دسروش ، والذي هو محل الكلام ، وهو فقط نوع من الانحراف عن محـل البحث . وعليه فإن تأكيدنا في هذه المباحث هو على عدم خروجنا عن دائرة الاصطلاح مورد البحث ، وألا نشوّه من دون دليل موضوع البحث وأدلته .

ويجب ألا نتوهم ان المعرفة الدينية ـ بالمعنى المبحوث فيه ـ تنحصر في الفقه

والتفسير ، فمتون الشريعة لا تعالج موضوعاً واحداً . ومن الممكن أن يتضمن مفاد آية من القرآن نكتة اصولية ، كما هو مذكور في آيتي النبأ والحذر ، فقد كتبت فيهما ابحاثاً كثيرة ودقيقة تشير الى ان هاتين الايتين الشريفتين تدلان على حجية خبر الواحد . وليس لنا عمل في صحة او سقم هذا الإستدلالات ، بل الغرض انه يجب ألا نتوهم ان الأصول بما أنه مقدمة للفقه ، فهو ليس جزءاً من المعرفة الدينية . وقد حصل هذا الظن الواهي من كون الفقه والتفسير فقط يرتبطان بتفسير الشريعة ، ولم يُلتفت الى ان متون الشريعة لا تعالج موضوعاً واحداً ، فللشريعة حكم في افعال المكلفين (وهو ما يرتبط بالفقه) وايضاً في كيفية تحصيل المعارف الدينية في المبدأ والمعاد والأحكام . وهذه المعارف ليست جزءاً من الفقه ، بل إن قسماً منها يرتبط بعلم الأصول ، وقسماً آخر بالكلام وغيره .

إن د.سروش حيث أنه لم يلتفت الى هذه النكتة ، فقد كتب نقداً يقول :

«***نرى ان الناقد المحترم ـ وعلى رغم نقده المبسوط ـ فقد غفل عن ان موضوع البحث هو المعرفة الدينية ، فالمعرفة الدينية في تعريفنا هي عين تفسير الشريعة والمعاني التي تحصل من كلام الباري واقوال الائمة (المراد علماء الدين الذين يفسرون متون الشريعة) .. و في هذه الصورة بما ان مكان السؤال ان نزاع الأصوليين في المعاني الحرفية اين يتأثر ومن أي تحوّل ؛ فقد ذكر امثلة كثيرة واجنبية (عن المقام) .. او ليس البحث عن المعنى الحرفي تفسير متني للمتون الدينية . ولعل الناقد المحترم ظن ان جميع الدروس التي تدرس في الحوزات الدينية هي جزء من المعارف الدينية ...***» .

ويناقش اشكاله من عدة جهات :

اولا: تحدث من اول والى آخر مقالة القبض والبسط – و حتى في تلك المقالة الاخيرة – في ترابط جميع المعارف وليس فقط المعرفة الدينية ، واثبت التحول في المعرفة الدينية من باب كونها قسماً من كل المعارف . فيقول مثلاً :

«.. ***ان الجدل المستمر بين المعارف البشرية المتعددة (ومن جملتها***

المعرفة الدينية) واجابتها على التحولات الحاصلة فيها ، وشركتها في أفراحها وأتراحها .. و بشكل ملخص ان الهويةالجمعية للعلم البشري أمر يقبل التأ ييد منطقاً و استقراءاً .. » و يبدو من هذا القبيل عبارات من اول إلى آخر القبض والبسط بل والمقالة الأخيرة ، وعليه يتضح ان ما قيل في باب المعارف الدينية لا يختص بها ، بل يعده جارياً في كل المعارف . وهنا قد سألنا : كيف تعتبرون ان الآراء المختلفة للأصوليين في باب المعاني الحرفية وامثاله ناشئة عن تطورات سائر العلوم (التجربية) ؟ فإدعاؤنا هو : ان دعوى استناد تحولات العلوم الى ركن خارجي ليست صحيحة دائماً (وان كان يمكن قبولها على نحو الموجبة الجزئية) بل هي في بعض العلوم ليست صحيحة في أكثر الأوقات . و إن اختلاف الأصوليين في كثير من المباني الأصولية هو على اساس الاستظهار من الدليل او النقض والإبرام الذي يجري بشكل سواء في ظرف علم المعرفة . وهو نفسه في مقام بيان التحول في المعرفة الدينية فقد ذكر الأصول في زمرة العلوم الأخرى التي هي جزء من المعرفة الدينية ، وقال : «***إن الآراء الكلامية والفقهية والاصولية والأخلاقية لأشخاص كالشيخ الطوسي والسيد المرتضى والمحقق الحلي ـ والشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني؛ من يقيسها مع بعضها ويكتشف التضارب الكبير بينها؟ فكيف ينكر علينا ان نخبر عن تحول فهم الشريعة ، وان نصف المعرفة الدينية بانها امر متحول ومتكامل*** » .

فاذا اعتبرتم ان الآراء الأصولية خارجة عن دائرة المعرفة الدينية باصطلاحكم ، فما هو الوجه في ادراجها في جانب الآراء الفقهية ، وكيف تتناسب مع تحول فهم الشريعة ؟! .

وثانياً : لقد ارتكب د. سروش خطأ فاحشاً في مورد المعاني الحرفية ، فالبحث في المعنى الحرفي وان كان مسألة اصولية ، ولكنه يرتبط بفهم الكتاب والسنة. والغرض الأساسي لهذا البحث هو فهم مداليل الحروف والهيئات الواقعة في كلام الشارع وان كان يتضح في النتيجة حكم الحروف والهيئات الواقعة في غير كلام الشارع . لكن هذه الجهة لا تشكل الغرض الأصلي للأصولي او الفقيه ، فمدعانا ان

البحث في المعنى الحرفي يرتبط بشكل مباشر بفهم مدلول الكتاب والسنة ، اي هو نوع من البحث الصغروي في الظهورات ، مثل البحث عن معنى الشيطان في القرآن ، ولذا يدخل بشكل مباشر في المعرفة الدينية باصطلاح الناقد. فـفي الآيـة الشريـفة «***اذهب إلىٰ فرعون انّه طغىٰ***» ما هو معنى الهيئة الأمرية لـ«***اذهب***» ولفظ «***إلىٰ***» من الناحية الحرفية ؟ فهل يفترق هذا البحث عن بحث الفقيه عن مدلول لفظ الصعيد؟ ومن هنا لا يخلو عن الاشكال ادراج ابحاث مثل المعاني الحرفية ودلالة الأمر على الوجوب وأمثاله في علم الأصول ، لان هكذا ابحاث صغروية في مقام تشخيص ظهورات الألفاظ ، هي شبيهة جداً ببحث الفقيه في تشخيص ظهورات الفاظ الروايات (مثل لفظ الصعيد) ، مع ان هذا البحث الأخير من المسّلم خروجه عن دائرة المباحث الأصولية . ومن الإعتذارات التي قدمت لإدراج هذه المباحث في علم الأصول ان هذه المباحث ترتبط بكل الأبواب الفقهية . وليس في خصوص باب معين (كما يختص لفظ الصعيد) لكن هذا الاعتذار من الواضح أنه لا ينافي ذلك الأمر الواضح ، فان البحث في المعاني الحرفية بحث في مداليل الألفاظ ، ولذا يرجع من هذه الجهة في لبّه الى تفسير الكتاب والسنة ، والذي يشكل الغرض الأصلي للباحثين ، ولذا هو جزء من المعرفة الدينية بالاصطلاح المذكور .

ثالثاً : لقد غفل عن نكتة مهمة قد اشرنا اليها قبل قليل ، وهي ان مضامين الكتاب والسنة لاتعالج كلها موضوعاً واحداً ، ولا يوجد اي اشكال في ان يتضمن متن الكتاب او السنة مسألة اصولية ، وهو كذلك في الواقع كما مر سابقاً .

وقد اتضح من مجموع ما بيّن ان دعاوى الناقد في هذا الباب ونسبة البعد عن جّادة الصواب وعدم رعاية نقد الكتابة ، ودعاواه الضعيفة الأخرى ؛ كلها ناشئة من عدم دخوله في هذه الأبحاث ونسيانه لفرضيته الكلية .

٢ـ المعرفة الدينية والتحول العام (مرحلة التوصيف) :

ان اول مرحلة لنظرية القبض والبسط هي التقرير عن تحول وتكامل الفكر الديني ، فيعتقد د. سروش ان كل المعارف الدينية (وغير الدينية) هي في معرض

التحول ، اما سر هذا التحول فيكمن في نكتة ستأتي في قسم التبيين . وفي المرحلة الاولى يوجد فقط بيان للتحول الذي يجري في الخارج . واتصور ان الحائز على الأهمية هو تأكيده على كلية وعمومية هذا التجول ، فيقول : «.. ***الانسان الذي فهمه لكل شيء في سيلان وجريان ، سوف يتجدد فهمه الديني ايضاً ، وسيرتبط ويتناسب مع اي فهم آخر ..*** »(٤) .

ويبدو ان النكتة التي لها دخالة مؤثرة في تنقيح موضوع البحث هي ايضاح موضوع التحول :

ما يتحول في نظره هل هو مجموع معرفة خاصة ، اي فرع خاص من المعرفة ؟ ام هو القضايا الواقعة في احدى المعارف والمفاهيم المستعملة فيها . فعندما نقول : كل المعارف تتحول ، فهل المراد ان جميع الفروع المعرفية كالرياضيات والنجوم والفلسفة وغيرها تتحول كمجموعة من القضايا والمفاهيم من حيث المجموع ، ام المراد جميع القضايا والمفاهيم المستعملة في هذه المعارف .

والفرق بين هذين الاحتمالين كبير : في الاحتمال الاول لا ننظر الى التحول والتغير المنفصل للقضايا والمفاهيم النظرية ، ولذا فإن ثبات بعض القضايا في العلوم المختلفة لا ينافي هذه القضية ان «***جميع المعارف تتحول***» . واما في الاحتمال الثاني ، فإن الحصول ولو على قضية ثابتة في المراحل التاريخية المختلفة يؤدي الى بطلان قضية «***جميع المعارف تتحول***» .

وقبل بيان نقض وابرام هذا البحث ، يجب ان يُعلم ما هو المدعى ؟

ان مطالب د. سروش هي من هذه الجهة ضد ونقيض . ففي اكثر الموارد ـ خصوصاً في المقالات الأولية ـ يظهر من الكلام ان ارادة الكليّة هي بالنحو الثاني ، وقد صرح في بعض المقالات المتأخرة بالاحتمال الأول . ويمكن فهم الاحتمال الثاني من هذه العبارات :

١ ـ «***لابد أن يحصل هذا التحول في جميع الشؤون وجميع المدركات تضطرب و تصرخ بشكل متناغم و متناسق ، والانسان الذي فهمه لكل شيء في سيلان وجريان ، فان فهمه الديني سيتجدد ايضاً***» (٥) .

٢ ـ «.. *اي ان رشد معرفة الانسان يشبه الكبر المستمر لجزئية كيميائية ، حيث تمتزج فيها دائماً عوامل جديدة بحذف عنصر سابق ، وتأخذ فيها مكانها ، وتحصل على هوية جديدة .. وبعبارة أكثر فلسفية : ان الجزيئة السابقة تصبح مادة للصورة الجديدة ، وشيئاً فشيئاً تصل العناصر القديمة الى حياة وهوية جديدة ، ولذا فان اي معلوم جديد لا يترك المعلومات السابقة مكانها . بل يبدل معناها ومفادها ، ويصبح كل كشف جديد قرينة جديدة لنفسر الموضوع القديم تفسيراً جديداً* » (٦) .

٣ ـ «.. *اي ان الحقيقة الصغيرة والبسيطة التي تولد في زاوية ما ، فانها تتقدم بهدوء و بشكل متواضع ، بحيث تغير كل جغرافية المعرفة ، و هي تلعب هذا الدور بحيث تحرك جميع المعارف الأُخرى من مكانها* ..» (٧) .

٤ ـ «.. *ان التلاطم الصغير في زاوية من محيط المعرفة البشرية ، طالما لم يجعله يتلاطم جميعه ، فانه لن يقف عن التموج* ..» (٨) .

٥ ـ «.. *وبلغة ابسط ، فان القضايا التي تصل في العلوم المختلفة الى التأييد او الإثبات فإنها ترتبط مع بعضها بنحو خفيٍّ ، وتؤثر قوتها وضعفها في بعضها البعض ، والمدعى الذي أُيّد في علْم ما ، فانه في النهاية سيخدم سائر العلوم* ..» (٩) .

٦ ـ «*المدعى هو ان فهمنا لكل لشي (ومن جملته الشريعة) هو في سيلان* ..»

فيبدو ان ما تقدم ونماذج كثيرة اخرى تثبت هذه النكتة ،وهي ان مدعى مقالات القبض والبسط هو التحول العام في جميع القضايا والأجزاء المنفصلة للعلوم، لا في هيئتها المجموعية .

اما في كتاباته المتأخرة فقد أصبح الكلام عن التحولات المجموعية لعلم واحد، فيقول :

١ ـ «*ان ذلك الفرع من علم المعرفة الذي هو مبنى لنظرية تكامل المعرفة الدينية ، هو اولاً لا ينظر الى الوجود الذهني والموطن النفساني*

للمعرفة .. بل ان موضوعه ومتعلقه هو فروع العلم ، والمعرفة الدينية هي واحدة منها ، لا التصورات ولا آحاد القضايا الساكنة في الذهن ، بل مجموعة من التصديقات والتصورات التي تصنع مع بعضها علماً من العلوم ..» (١١) .

ويقول في موضع آخر :

٢ ـ «... ***والآن قد علم سر ثبات وتغير الاستنباطات الدينية ، فان فهم الدين الذي تغير ، فان تغيره معلول لكون جميع او بعض الأركان الخارجية للمعرفة الدينية .. قد قبل التحول . وتلك التي ثبتت لمرحلة كبيرة أو صغيرة فان من اسبابه ان مبادىء انتاجها القريبة قد ثبتت او قد جعلت ثابتة ..»***(١٢) .

يتضح من هذه العبارة ان اصل الثبات قد قبل قسماً من الفهم الديني .

٣ ـ «... ***كلامنا الأصلي هو في الارتباط بين الفروع الكبيرة والصغيرة للمعارف لا في ربط قضية بقضية اخرى . فارتباط جميع القضايا مع بعضها سواء انعقد ام لم ينعقد ، فانه لا يعرض للخطر ربط الفروع العلمية ونموها المتقابل والمرتبط ..»***(١٣) .

فهذه عدة نماذج من كلمات متأخرة لسروش تطرح البحث بشكل واضح على اساس تحول الفروع العلمية (لا التحول المنفصل للقضايا الموجودة فيها). فيوجد هنا موضوعان مختلفان :

موضوع البحث هل هو تحول فروع المعرفة ، ام تحول جميع المعارف والقضايا والتصورات بشكل منفصل ؟ اتصور ان كلماته متناقضة في هذا المورد . وقد اشرنا الى ان هذا الإختلاف في موضوعي التحول سيستدعي الإختلاف في الاستدلال والنقض والإبرام . فإن المدعى الكلي لتحول فروع المعرفة بنحو مجموعي لا يتناقض مع ثبات بعض القضايا لإحدى المعارف ، بخلاف المدعى الآخر حيث يقول ان كل الفهم ـ كلياً كان او جزئياً ـ هو في سيلان وتغير ، لان ثبات قضية واحدة فقط في معرفة خاصة سينقض هذا المدعى بشكل قطعي .

ومن جهة اخرى فان تحول فروع المعرفة بنحو مجموعي هو امر بديهي ، لانه كلما اضيفت قضية جديدة الى علم خاص ، فسوف تتحول هيئته الجمعية (والتي هي هيئة اعتبارية) ، ولكنه لا يتضمن بأي وجه التغيير في سائر القضايا ، لا في الدلالة ولا في كيفية الثبات . فلنفرض ان للهندسة في هذا العصر ١٠٠٠ قضية فهذه المجموعة هيئة اعتبارية تحوي ألف قضية ، فاذا اضيفت غداً قضية الى هذا المجموع ، فسوف تتحول الهيئة الإعتبارية للمجموع (فتتحول الى صورة قائمة بألف قضية وقضية واحدة) ، لكن هذا التحول لا يرتبط بأي شكل بتغير الألف قضية ، ولن يتناسب مع ذلك المدعى ان كل فهم هو في حال السيلان .

وان ما ذكرناه في مقالات نقد «*القبض والبسط*» ناظر الى المدعى الأول الذي يرى ان كل فهم هو في حال السيلان ، وهو المدعى الذي نقضناه بأمثلة متعددة كما سيأتي تفصيلاً في الأبحاث القادمة .

٣ـ المعرفة الدينية وارتباطها العام مع سائر المعارف البشرية (مرحلة التبيين) :

ترى مقالات القبض والبسط ان سر تحول المعرفة الدينية هو ارتباطها الوثيق والعام مع سائر المعارف ،فإذا حصل تحول في تلك المعارف الخارجية ، فان المعرفة الدينية سوف تتحول ايضاً . وهذا المطلب وان ورد عدة مرات من أول والى آخر مقالات القبض والبسط ، ولكن سنذكر عدة موارد كشاهد عليه :

١ ـ «.. ***ان مدعانا الكبير هو ان سر تبدل المعرفة الدينية (قابلية التبدل التي هي واقعية تتطلب التفسير) ليس سوى معرفة جديدة - سواء كانت مثبتة ام منفية ام غير مثبتة او منفية والتي تحصل في موقع آخر ـ لا تترك المعارف السابقة على حالها ..***»(١٤) .

٢ - «... ***ان القضايا التي وقعت مورد التأييد او الإثبات في العلوم المختلفة ، فانها ترتبط ببعضها بنحو خفي ، ويؤثر كل من قوتها وضعفها في بعضها البعض ، والمدعى الذي وقع مورداً للتأييد في علم ما ، فانه في***

النهاية سيخدم سائر العلوم ، وهو كذلك في منظار العليّة حيث ننظر الى العالم ، فان اخضرار الورقة يرتبط مع احمرار الورد واصفرار البقر وابيضاض الحمام واسوداد الغراب ..»(١٥) .

٣ ـ «*... الى الان نكون قد اختبرنا واحكمنا مدعيين : الأول هو ان كل فهم ديني يستند الى فهم غير ديني (اصل التغذية والتلاؤم ،موجبة كلية) . والثاني انه اذا وقع قبض وبسط في المعارف غير الدينية فلاشك ان المعرفة الدينية تقع ايضاً في القبض والبسط ...»*(١٦) .

وهنا تستحق هذه النكتة الاهتمام ، وهي ان مدعى نظرية القبض والبسط ليس استناد خصوص الفهم الديني الى المعارف الخارجية . بل هو ارتباط عام بين جميع المعارف ، ومن جملتها المعرفةالدينية .

٤ ـ «*و هكذا فإن العلوم من خلال انحاء التبادل : أ : منطقي وإنتاجي . ب : المنهج المعرفي . ج : الانتاج والصرف (اعطاء زاوية الرؤية ، توسعة وتضييق المعنى وهداية الفهم) . د : مسألة الخلق هـ : المعرفة . و : الجدل ؛ فإنها تؤثر في بعضها وتشترك في افراحها و اتراحها وتؤيد اصل الترابط الكلي والتحول المتقابل والمستمر للعلوم»*(١٧) .

ان معرفة انحاء الترابط المذكور في هذه العبارات ، والنحو الذي يستفيد منه كاتب مقالات القبض والبسط ؛ وهو من العوامل المهمة جداً في فهم البحث الحاضر والمناقشات الثنائية . واتصور انه قد وقعت مسامحات ومغالطات في نحو استفادة سروش من هكذا روابط بين المعارف . وبما ان بيان الانواع المختلفة لهذه الروابط وكيفة الاستدلال بها يحتاج الى شرح خاص ، فقد تركناه الى الفصل القادم ، ونشير هنا الى نكتتين فقط :

الأولى : يتضح من الكلمات التي نقلناها الى الآن انه يوجد في نظره (د.سروش) ملازمة ثنائية بين التحول في المعارف الدينية والتحول في سائر المعارف، بمعنى ان كل تغيير يحصل في المعارف الدينية فهو ناشيء من التغيير الذي حصل في المعرفة الخارجة عن دائرة المعارف الدينية ، وكل تغيير في المعارف غير الدينية يجر

أخيراً الى التغيير في المعارف الدينية .

ويبدو أن كلية هذه الملازمة مخدوشة من كلا الطرفين ، ولسنا هنا في مقام الاستدلال على ورود هذه الخدشة ، لان هذا الفصل يختص بتبيين موضوع البحث ولوازمه ، وتركنا الاستدلال والمناقشات المرتبطة فيه الى الفصول القادمة . والهدف من الاشارة الى الملازمة المذكورة هو انه لم تؤخذ في هذه الملازمة اية خصوصية لا في ناحية المعارف الخارجية ولا في ناحية المعارف الدينية ، بل قد اعتبر ان كل معرفة خارجية تؤثر ، كما ان كل معرفة دينية تتأثر من كل معرفة خارجية . ويتضح من هنا ان بعض منتقدي مقالاتنا ـ من الذين لم يدققوا فيها و ظن ان البحث هو في المجالات الكلية للمعرفة لا في اجزاء هذه المجالات – قد اخطأ خطأً كبيراً في موضع النزاع ، فكتب مشيراً الى نقضنا لـ سروش : «... ***ان تحول المجالات المعرفية لا ينافي ابداً ثبات بعض اجزائها ، وعليه فان الإيراد المدعى على د. سروش انه «يوجد آراء فقهية لم تتغير من صدر الاسلام الى الان»*** أو «***ليس صحيحاً ان كل كشف جديد يغير كل العلوم» ، لا اساس له بشكل كامل ، فضلاً عن ان الكلام هو اولاً وبالذات في البّنى التوصيفية للمجالات المعرفية ، واما تحولات سائر المستويات ـ اذا تحقّقت ـ فستكون فقط بالتبع لها..***»(١٨) .

ويتضح مما تقدم اشتباه هذا الناقد . ففي المقالات الاولى لـ سروش (بل بعض فقرات المقالات الاخيرة) اين انحصر البحث في المجالات الكلية للمعرفة ، لا في أجزائها ؟ وهل ما ذكروه في لغز التأييد ـ وخصوصاً تلك الرؤية من منظار العلية التي نظروا من خلالها للعالم ، ولذا رأوا ان احمرار الورد وحلاوة السكر ، واسوداد الغراب يرتبط كل منهم بالآخر ـ ليس كافياً ليدل على ان الترابط والتحول الذي طرحوه هو ترابط كلي بين جميع الاقسام المعرفية اي القضايا الجزئية وليس فقط المجالات المعرفية والفروع العلمية ؟ وسنكتفي هنا بهذا المقدار ، فبقية الشواهد تتضح مع قليل من التأمل في الكلمات التي نقلناها وسائر الكلمات غير المنقولة . وان الخلط الذي وقع فيه ذلك المنتقد قد نشأ من الغفلة عن ان ما ظنه صحيحاً قد نسبه الى سروش ، ثم رأى على اساس ذلك ان كل الاشكالات غير واردة .

٤ ـ علم المعرفة الدينية :

علم المعرفة هو معرفة من الدرجة الثانية ، يشكل موضوعها معارف من الدرجة الأولى. والمراد من «*المعرفة من الدرجة الأولىٰ*» المعارف التي لا تجعل فيها نفس المعرفة موضوعاً للتحقيق ، بل موضوعها هو امور العالم الخارجية سواءً كانت الطبيعة او غير الطبيعة . فالمعرفة الدينية (اي فهم الكتاب والسنة) هي معرفة من الدرجة الأولى ، موضوع البحث فيها هو الكتاب والسنة وليس فهم الكتاب والسنة . اما علم المعرفة الدينية فهو معرفة يشكل موضوعها المعارف الدينية ، بمعنى أنه يتأثر من ثبات او تحول المعارف الدينية ، وهو على كل حال يسأل عن مباديء هذا التحول والثبات . ولعلم المعرفة الدينية مشهد جدير بالنظر ، وهو ليس «*لعبة*» علمية ، بمعنى انه لا يبحث عن صحة وسقم الآراء الدينية لهذا العالم او لذاك العالم ، ويهتم فقط بسير تحول الآراء الدينية كما هو محقق في الخارج . ويتألف من الروابط السائدة بين المعارف .

وهذا ملخص ما جاء في مقالات القبض والبسط في التقابل بين المعرفة الدينية وعلم المعرفة(١٩) ، واستنتج منها أن آراء علم المعرفة فقط التي تقابل هكذا آراء وتقوم بنقضها وإبرامها . فلا يمكن لأي رأي من الدرجة الأولى ان يقابل رأياً من الدرجة الثانية ، فمثلاً لا يمكن لأي حكم واجب ومستحب او ضروري او غير ضروري (في الفقه) ان يقابل هذا الرأي ان علم الفقه يتحول وأن يقوم بتأييده او تضعيفه(٢٠) .

ومن جهة اخرى فإن مراد سروش من المعرفةالدينية تلك المعرفة التي لها هوية جمعية . فمثلاً الفقه ليس علماً بفئة من المسائل الخاصة ، بل مجموعة من الآراء الصحيحة والسقيمة التي طرحت على مرّ التاريخ . وعليه فان هذه العلوم يجب ان ينظر اليها بهويتها الجمعية وايضاً بحيثيتها التاريخية .

اتصور أنه من الضروري الالتفات الى هاتين النكتتين . الأولى ان اصرار سروش على اشتمال كل علم على مجموعة من الآراء الصحيحة والسقيمة يولد مشكلة في موضوع علم المعرفة ، ولعل المسألة اوضح في المعرفة الدينية . ومن الواضح ان فهم

الأفراد للدين يختلف كثيراً وفي بعض المسائل على الأقل ، وهذه الآراء المتشتتة تكون احياناً خالية من اي مبنى . والآن يطرح هذا السؤال وهو ان العالم بعلم المعرفة هل ينظر في كل رأي صحيح و سقيم او في آراء خاصة ؟

الشق الاول غير مقبول ، لان النظر في جميع الآراء ـ سواء كانت سخيفة لا مبنى لها او غيرها ـ لا يفيد اية فائدة وليس ممكناً (لانه يوجد آراء مختلفة بعدد انفاس الخلائق) .

اما الشق الثاني فيبتني على حل مسألة أخرى ، وهي تعيين ضابطة تجعل فئة من الآراء موضوعاً لعلم المعرفة الدينية . وقد قال سروش مكرراً ان موضوع علم المعرفة الدينية وان كان كلاً من الآراء الصحيحة والسقيمة ، لكن المراد هو الآراء المنهجة المضبوطة . وليلتفت الى هذه الفقرات :

١ ـ «***يكفي ان يكون هناك خطأ منهجي ليعد متعلقاً بهيكلية العلم..***»(٢١) .

٢ ـ «***.. ان الذي يفهم فهماً جديداً الشريعة وترابطها مع المعارف البشرية نريد منه فهماً مضبوطاً وممنهجاً ، وان يصل الى سر التدبر والخضوع بالنسبة الى الموازين والرجوع الى المنابع الصحيحة ، لا بهوس و فضول من طرق باب العلم حديثاً ، ولا شبهة في ان الشريعة يجب ان يفهمها المتخصصون ، انما الكلام في ان ادراك اصحاب النظر في الانسان والتاريخ والطبيعة والمجتمع هو مؤثر ومطلوب في فهم المتخصصين للشريعة ، والفهم الإلتقاطي والمذموم هو فهم ناقص من كلتا المقولتين ..***»(٢٢) .

٣ ـ «***.. ما دام الفهم ممنهجاً ومضبوطاً وسيستفيد من القواعد المقبولة لدى العالمين بالفن ، فهو من ناحية علم المعرفة فهم ديني***»(٢٣) .

وللأسف فان كاتب المقالات لم يبذل اي سعي في توضيح وتشريح المنهجية والمضبوطية . ومن الواضح أن هذا القيد سيكون لغوياً بدون امتلاك معيار واضح في المنهجية . ويكون «***الرجوع الى الكتاب والسنة***» كلاماً مبهماً، فهناك فئات

التقاطية في هذه الفترة الأخيرة قد ملأت كتبها بالآيات القرآنية وخطابات نهج البلاغة . فهل يرضي هذا المقدار شرط **«الرجوع الى الكتاب والسنة»** و **«المنهجية»** . وإن استخدام كاتب المقالات بوضوح قيد **«المنهجية»** في مقابل هكذا استفادات هوّ في غير موضعه . لكن الكلام هو في ان **«المنهجية والمضبوطية»** باي معنى يكونان عندما تخرج هذه الموارد عنهما . وان هذا السؤال يأخذ مكانه عندما يرى سروش ان **«العمل بظواهر الكتاب والسنة»** ظاهرة داخلة في المعرفة الدينية ، والتي هي مورد للحوار ، وتبتني على مسلمات اخرى كثيرة . وهنا اي معنى للرجوع المنهجي والمضبوط للكتاب والسنه . وان هذه النكتة تجري في كل ضابطة تُبيّن ، اي يمكن القول (بناء على رأيه) ان فهمه يبتني على مقدمات أخرى ، وان التصميم عى صحة وبطلان ذلك الأمر يرتبط بالمعرفة الدينية لا علم المعرفة الدينية ، وعليه يكون قيد **«المضبوطية والمنهجية»** في كلامه فاقداً لأي معنى وتفسير .

ويمكن تبيين هذا الإشكال بنحو آخر . فإن قيد المنهجية ـ الذي صرح بأنه قد أخذ في موضوع علم المعرفة وانه يضّيق مجال المعرفة الدينية التي يبحثها عالم المعرفة ـ هو قيد يدخل عامل المعرفة في ساحة الحكم ، وينقله من المشاهدة الى الميدان ! وان عالم المعرفة طالما لم يقم بالحكم ، ولم يفصل المعرفة الممنهجة عن غير الممنهجة ، فان موضوع بحثه لم ينقح ، و الحال ان إعطاء ضابطة للمنهجية هو نفسه نوع من الدخول في بعض المسائل المرتبطة بالمعرفة الدينية ، اي أنه نفسه قسم من المعرفة الدينية . فإن علماء الدين يحتاجون بشكل حثيث الى تنقيح مناهج فهم الدين وضوابطها ، وان كثيراً من المباحث الحساسة والشائكة في بعض الأعمال أو في مبانيه تقوم على اساس هذه المناهج .

وان عالم المعرفة باعطائه معياراً للمنهجية فانه يجعل نفسه داخلاً في هذا النزاع . وعليه فان التقابل المحكم بين المعرفة الدينية وعلم المعرفة الدينية هو مخدوش على الأقل بناء على ضوابطه .

و لا اتصور انه يمتلك رأياً واضحاً ومنقحاً في معنى المنهجية . وقد قال في

إحدى مقالاته الأخيرة :

«... ***نفرض ان شخصاً قد اخطأ في اعتبار الشيطان هو الميكروب ، او في تفسير مس الشيطان وحصول الصرع ، وقد بنى هذا الرأي التفسيري على افكار غير صحيحة ، لكن أليست الاخطاء جزءاً من العلم ؟ أو ليس بحثنا على اساس علم المعرفة و (معرفة العلم) ؟ ألا ينظر علم المعرفة الى المعارف الموجودة والمحققة ، فيكفي ان يكون هناك خطأ منهجي ليتعلق بهيكلية العلم*** ..»(٢٤) .

والسؤال الأساسي هو : إذا كان اعتبار الشيطان هو الميكروب (بدون اي مدرك من الآيات والروايات ، بل مع وجود مدارك كثيرة على خلافه) فهماً منهجياً ، فأي فهم ليس بمنهجي ؟ واي الموارد يخرجها من دائرة البحث من خلال هذا القيد ؟

ويجب عدم الابتعاد عن هذه النكتة ، ان الاشكال الأصلي الذي طرحناه في المقالات الأولى بالنسبة الى هكذا فهم غير مضبوط من الكتاب والسنة - و سروش يشير اليه هنا- هو امر آخر ، والظاهر انه قد غفل عنه ، ولذا لم يتابع الإشكال كما يجب . فالاشكال الأصلي كان على اساس ان بناء الفهم القرآني على المعارف المعاصرة ـ والذي لا دليل عليه ـ لا يفيد اي ترابط واقعي بين المعارف الدينية وغير الدينية . والمثمر في هذا البحث هو اثبات الترابط الواقعي بين المعارف الدينية وغير الدينية ، حتى يمكن بتتبع ذلك الإيصاء بأنه اذا كان من المطلوب فهم اصح وأكمل ، فيجب ان يطلب فهم أحدث من المعارف غير الدينية . والا بدون اثبات هكذا ترابط واقعي فان التوصية المذكورة تبقى غير ممكنة أبداً . وقد ذكر سروش في جواب هذا الإشكال ان عمل عالم المعرفة ليس الحكم في صحة وبطلان الآراء وابتنائها على المعارف الأخرى . فمن الممكن ان يكون ابتناء رأي على رأي آخر غير صحيح ، ولكنه عين العلم ، لان العلم هو مجموعة الآراء الصحيحة والسقيمة ، وليس خصوص الآراء الصحيحة ، مضافاً الى ان ما هو صحيح عند شخص ، هو في نظر الآخر عين الخطأ وبالعكس . وعليه فإن عالم المعرفة لا يدخل نفسه في هذه المعركة(٢٥) .

الظاهر انه في هذ الجواب قد ضاع مسير البحث بشكل كلي . فقد بدأ البحث

من هنا : انه وللاستدلال على مدعاه «*ترتبط كلها مع بعضها*» ، فقد اعتمد على الاستقراء (فضلاً عن الدليل المنطقي ، اي لغز التأييد) ، وليست حقيقة الإستقراء سوى ان نستنبط مدعى كلي من موارد جزئية . وهو قد بحث المثال المذكور كنموذج من المدعى الكلي . والحال ان الاشكال هو : اذا كان المدعى هو الترابط الواقعي للعلوم فيما بينها ، فان الأمثلة المذكورة ليست ابداً فرداً جزئياً لهذا المدعى ما دام لم يثبت ان الفهم القرآني للشيطان يبتني على فهم المكروب ! فاذا كان عالم المعرفة في صدد اثبات الكبرى الكلية بمصاديق خاصة ، فيجب في هذه الموارد أن يرفع يده عن المشاهدة وان يبدأ بالحكم ويدخل الميدان ، والا فإن الجزئي لن ينتج ذلك الكلي ، وسيكون الاستقراء غير تام . ولا يعقل في هذا المقام ان نقول انه ليس شأن عالم المعرفة ان يتعامل مع الجزئيات ، فالفرض انه في مقام الإستدلال الإستقرائي ، ولا يحصل هذا الإستدلال إلا من خلال جمع جزئيات المدعى الكلي . وفي مقام جمع الشواهد يجب الحصول على جزئي ذلك المدعى الكلي لا على شيء آخر ، والا يكون مثله كمثل شخص يتمسك بإنبساط الماء الجزئي لإثبات انبساط المعدن بالحرارة ! وبالجملة فإن الإشكال هو ان مدعى سروش اذا كان ناظراً الى الترابط الواقعي بين المعارف (حيث يبدو انه كذلك) فيجب ان يحصل على جزئيات هكذا روابط ، ولإثبات جزئية مصداق يجب ان يثبت ان ربط فهمين بهذا المصداق هو ربط واقعي ، فواقعاً يبتني فهم الشيطان على فهم الميكروب (او يكون مرتبطا به) وهو عين الدخول في الموارد الجزئية والنزاعات المعرفية الداخلية .

واذا لم يكن المدعى هو الإرتباط الواقعي بين المعارف ، فهنا لا تكون اية توصية معقولة . ويبدو في المقالات الأخيرة ان سروش قد شرع بالعمل لاثبات المدعى الأول ، وانه سعى لإثبات انحاء الترابط الواقعي بين المعارف ، وسيأتي بحثه في الفصول القادمة مفصلاً .

هوامش الفصل الأول

١ ـ عبدالكريم سروش ، قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ١١٧ .
٢ ـ م ن ، ص ٢٤٣ .
٣ ـ كيهان فرهنگى ، سال پنجم ، شمارهٔ ٩ ، ص ٢٠ ، ستون سوّم .
٤ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٩٢ ـ ٩٣ .
٥ ـ م ن ، ص ١٠٤ .
٦ ـ م ن ، ص ٩٢ ـ ٩٣ .
٧ ـ م ن ، ص ٨٤ .
٨ ـ م ن ، ص ٨٥ .
٩ ـ م ن ، ص ٨٨ .
١٠ ـ م ن ، ص ١٢٨ .
١١ ـ م ن ، ص ٢٩٨ .
١٢ ـ م ن ، ص ٢٥٨ .
١٣ ـ م ن ، ص ٢٩٠ .
١٤ ـ م ن ، ص ٣١٣ .
١٥ ـ م ن ، ص ١٢٧ .
١٦ ـ م ن ، ص ١٢٨ .
١٧ ـ م ن ، ص ٢٩٨ .
١٨ ـ م ن ، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩ .
١٩ ـ حميد وحيد ، كيهان فرهنگى ، سال ششم ، شمارهٔ ٤ ، ص ١٩ ستون اول .
٢٠ ـ قبض وبسط ، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٢ .
٢١ ـ م ن ، ص ٢٦١ .
٢٢ ـ م ن ، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ .
٢٣ ـ م ن ، ص ١١٣ .
٢٤ ـ م ن ، ص ٢٧٣ .
٢٥ ـ م ن ، ص ٣١٩ .



الفصل الثاني

ادعاء التحول العام في المعارف الدينية وتقييمه

المقدمة

١ ـ ادعاء التحول العام في جميع المعارف الدينية لا دليل عليه .

٢ ـ ادعاء التحول العام في جميع المعارف الدينية خلاف الواقع .

٣ ـ علم المعرفة وادعاء التكامل في المعرفة الدينية .



المقدمة
في سير البحث

قد مرّ في الفصل الأول ان نظرية القبض والبسط تتألف من ثلاثة محاور اساسية : ١ ـ التوصيف ٢ ـ التبيين ٣ ـ التوصية . وقد بحثنا في الفصل الأول في مدعى هذه المحاور الثلاثة ، وكان الغرض ايضاح الدعاوى المختلفة والاصطلاحات المستعملة فيها . وسنبدأ في هذا الفصل بدراسة الأدلة والشواهد التي اقيمت على محور التوصيف، اي التحول العام في المعارف الدينية . اما في الفصول اللاحقة فسنقيّم اقتراح هذه المقالات .

١ ـ ادعاء التحول العام في جميع المعارف لا دليل عليه

كما مرّ في الفصل الأول (مبحث ٢) فان مدعى مقالات القبض والبسط هو نوع من التحول العام في كل فهم ، ومن جملته الفهم الديني ، وهو تحول مستمر .

فكيف يمكن اثبات هذا المدعى ؟ من الواضح انه لا يوجد طريق سوى الاستقراء التام وفي جميع المراحل ، وهو العمل الذي لم يقم به كاتب مقالات القبض والبسط . وهو عمل يحتاج الى سنين متمادية من المطالعة الدقيقة والتتبع التام . ومن الواضح لكل مطلع في المتون الدينية المختلفة انه تخرج عن قدرةالفرد الواحد دراسة تحول او عدم تحول مفردات الأحكام والمعارف القرآنية والروائية والمفاهيم المستعملة فيها . والفقه نموذج جيد لهذا البحث ، فان دراسة ثبات او عدم ثبات جميع الأحكام طوال اربعة عشر قرن هو عمل شاق ومعضل بشكل كبير .

ويبدو ان سروش يطرح التحول العام في مقام الدعوى ، لكنه في مقام الشاهد

والدليل لا يرى من حاجة إلا لذكر بعض الأمثلة وليس أكثر . فلننظر الى مقالات القبض والبسط وكيفية استشهاده فيها :

«اذا لم يعلم المرء انه قد حصلت تغييرات كبيرة في فهم معارف الدين، وفي تحليل سنن وسيرة أئمة الشريعة وفي تفسير كلام الباري فمن الواجب أن يبدأ سفره وان يطوي الصحاري الواسعة للتاريخ بعصا الصبر ومصباح التحقيق وان يسأل عن سر قلب العلماء ، وأن يستخبر عن الفقهاء والمفسرين والمتكلمين المتقدمين .. وان يجري القياس بزاده الحالي ويرى ما هو مقدار التفاوت ؟ .. فالآراء الكلامية والفقهية والأصولية والأخلاقية لأمثال الشيخ الطوسي والسيد المرتضى والمحقق الحلي والشهيد الثاني ... والملا النائيني والآخوند الخراساني من يقيسها مع بعضها ويصل الى تضاربها العظيم؟ فلا مجال للانكار علينا عندما نخبر عن تحول فهم الشريعة ، ونصف المعرفة الدينية بانها امر متحول ومتكامل ..» (١) .

ويظهر بوضوح من نحو الإستدلال في هذه العبارات انه يرى أن صرف وجود التحول في الجملةوفي بعض الموارد يكفي لإثبات مدعاه ، مع أنه لا يمكن بأي ميزان ومعيار من خلال ذكر هذه الشواهد الجزئية وفي أكثر من فهم ، اثبات كلية ذلك المدعى ان التحول العام هو في كل فهم ديني .

وعليه فان أول اشكال يرد على مدعَّاه هو عدم وجود الدليل على كيفية الاستدلال . من يستطيع من خلال عدة موارد جزئية أن يستنتج ان كل فهم كان وما زال يتحول ؟ .

٢ـ ادعاء التحول العام والمستمر في كل المعارف الدينية هو خلاف الواقع

اذا تجاوزنا عن «*عدم الدليل*» الذي أشرنا إليه في المبحث السابق فانه يوجد موارد كثيرة للنقض على هذا المدعى . ان الرجوع ولو من بعيد الى المعارف الدينية

المختلفة من فقه وتفسير وغيره يدل كيف ان بعض «*الأفهام*» قد بقيت ثابتة من صدر الإسلام الى الوقت الحالي. ويكفي لنقض ذلك المدعى الكلي مورد جزئي واحد، وهو في الواقع عدم التقارن الموجود بين الإثبات والإبطال، ويجب على سروش أن يتابع كل الجزئيات لإثبات ذلك الإدعاء الكلي والعام، مع أنه يتيسر ابطال ذلك المدعى بنقض واحد. ولكن الإنصاف ان مورد النقض ليس واحداً او قريباً منه، بل هو مجموعة كثيرة من المعارف المختلفة. ففي باب الأحكام كانت وما زالت كليات كثيرة منها مورداً للإتفاق، فأحكام الإرث والديات والحدود والخمس والزكاة والصلاة و الصوم ـ وخصوصاً التي نص عليها في القرآن الكريم ـ لم يقع فيها اي اختلاف. ولا حاجة هنا الى التأكيد بأن المراد كليات تلك الأحكام لا جزئياتها. فمثلاً اصل وجوب الصوم للحاضر (غير المسافر) ضمن شرائط خاصة هو من المسلمات، اي لا يتردد فيه اي فقيه، وكذلك سائر الأحكام، وكذلك ايضاً المعارف الأخرى المأخوذة من الكتاب والسنة. فمثلاً اصل المعاد هو معرفة لا ينكرها اي صاحب علم اذا رجع الى الكتاب والسنة.

واذا اكان هناك اختلاف ففي الجزئيات لا في اصل وقوع المعاد.

وان ما قلناه هو نقض مسلّم على المدعى الكلي لسروش. وقد وقع البعض في التوهم، فقال في جواب هذا النقض:

«.. ***ان اصل تكامل الفكر وادعاء تأثير جميع المعلومات اللاحقة على المعلومات السابقة، لا ينافي فرض القطعيات الفقهية. ألا يجب اعتبار جميع التأثيرات باطلة .. حتى لا يتيسر امكان التدقيق في الثابتات الفقهية .. ألا يقول ان هذه القطعيات الفقهية لم يقع الاختلاف ـ نوعاً ما ـ في تفاصيلها، أليس مع ثبات خمسية «الخمس» ومشمولية ارباح المكاسب له، فان تاريخ الفقاهة لا يرى فيه نظريات متعددة في مصرفه (التحليل، الإيصاء، التدفين، التحويل الى الولي الفقيه ومجتهد الزمان و..) وعليه كيف يمكن انتظار التحول .. فضلاً عن أن كل فهم هو في حال السيلان، الفهم الأفضل يخطّئ احياناً الفهم السابق، واحياناً يتعالى عليه..***»(٢).

جواب الإشكال: اتصور ان هذا النحو من الإستدلال هو من اضعف انواعه ، فإن تسرية حكم موضوع الى موضوع آخر مختلف بشكل كامل ، لا ينسجم مع اي معيار منطقي . فالكلام هو في ان غنائم الحرب (بقيود خاصة) مشمولة لحكم الخمس قطعاً ، اما مصرفه فهو حكم اخر . فلم يستطع ذلك المتوهم ان يفرق بين أمرين ، الأول هو تعلق الخمس بمورد ما ، والثاني هو كيفية مصرفه . فان مصرف الخمس مهما قلنا ، فلا يمكن التردد في تعلقه بالموضوع المذكور . وعليه فان مفهوم ذلك الحكم واصل ثبوته ليس اي منهما عرضة للتحول ، وان حصلت تغيرات في الأحكام الأخرى للخمس وفي مصرفه . فنحن لا نقول انه لا يمكن ان تكمل المعلومات اللاحقة المعلومات السابقة وان تجعل الفهم السابق اكثر تكاملاً ، انما الكلام في وقوعه بنحو كلي . فان كلام ذلك المتوهم توضح خطأ هذه الاستدلالات ؛ فقد توهموا ان التحول في حيثية من حيثيات فهم احدى المسائل هو عين استكمال فهم حيثيتها الأخرى ، مع انه لا يوجد اية ملازمة في المقام ، بل ان هذا النوع من البيان ليس اكثر من مغالطة . ومنشأ هذه المغالطة هو التكلّف في تطبيق ادعاء التحول العام على جميع الأمور ، وإلا اذا لم نقبل هذا التحول العام من قبل بنحوٍ «قالبي» ، فلا اتصور ان أحداً يستدل بهذا الإستدلال .

والملفت ان هذا الاستدلال كان له موضع في كلمات سروش ، وقد بينه بشرح مليء بالأمثلة والحكايات ، فقال :

«عندما تعلم بمصاريف شخص ما ، لكنك لا تعلم بمدخوله ، او ان تعلم خصلتين فقط من اوصاف شخص ما ، فلا تمتلك تصوراً صحيحاً عن وضعه ، وان كان ما تعلمه ليس الا حقاً . أي ان المجهولات تلوّن المعلومات لوناً آخر . وبما ان الإنسان يجهل دائماً نكات كثيرة عن العالم او الشريعة ، فان ما يعلمه لا يكون معناه واضحاً له بشكل صحيح ، فليس الكلام عن آحاد المعلومات كُلّ على حِدة وعن صدقها وكذبها ، بل الكلام عن الصورة والهندسة الكلية التي تحصل من تأليف المعلومات (الحقة والباطلة) ؛ فان تصور العالم الذي يبنى بخمسة أجزاء سيكون أظلم و أشد

حجاباً من التصور الذي يبنى بخمسين جزاء .. وان تصورنا للشريعة والطبيعة في هذا العصر (وفي كل عصر) هو تصور قد ابتنى على اجزاء قليلة وغير تامة ومأسورة ومرتبطة بأجزاء كثيرة أخرى لم تبرز الى الآن ولم تنكشف لنا ، ولذا فان فهمنا للعناصر المكشوفة حالياً ناقص ، وقد جلسنا ننتظر الفهم اللاحق حتى يصل فنبني هندسة وفهماً جديدين .. ففي تكامل كل فرع من المعرفة يحصل دائماً أمران مترافقان ،الأول هو تغيير فهمنا عن كل من اجزاء تلك المعرفة (بدليل نمو المعارف الأخرى) ، والثاني هو تحول هندسة المعرفة وحصول هدوءٍ جديد بين اجزائها (بدليل حصول عناصر جديدة داخل تلك المعرفة واستقرارها بجانب عناصر قديمة) ، وهو ايضاً يغيّر مرة اخرى فهمنا للأجزاء ..»[٣] .

ومع الالتفات الى ما تقدم قبل قليل ، فلا يكون الحصول على نقطة ضعف هذا البيان امراً صعباً . فمن تلك المقدمة الصحيحة التي تقول ان فهمنا لكل الشريعة ناقص قد استنتجت دفعة واحدة نتيجة باطلة بشكل كامل ، وهي أنه : كل ما تعلمه عن الشريعة فانه يتغير في ظل المستجدات اللاحقة ، ويحصل على لون آخر . وأرى انه لا يوجد اية ملازمة في المقام ، لان من المتصور والمعقول كاملاً ان فهمنا لكل الشريعة يتكامل كمجوعة واحدة ، ولذا نحصل على تصور اوضح عن الشريعة ، ومع ذلك يبقى المنتوج السابق ثابتاً من حيث مفهومه وصدقه . وإمكان هذا الفرض هو من هذا الباب ، أن كلاً من التقارير السابقة واللاحقة يحكي عن حيثية خاصة وموضوع خاص ، وعليه لا مانع في ان يكون هناك تقرير جديد بجانب تقرير قديم، بدون ان يغير فيه لا مفهوماً ولا صدقاً . وان امكان ما قلناه اوضح من أن يحتاج الى شاهد ومؤيد خارجي . لكنه ليس سيئاً ان ننظر الى القضايا الهندسية ، فيوجد قضايا كثيرة قد اضيفت على مدى تاريخها إلى مجموعة قضايا سابقة ، لكن هل ان كلاً من هذه القضايا ـ عندما يتم تجاوز المجموعة السابقة ـ تغيّر مفهومها ومعناها ؟ لا اعتقد ان احداً له حظ من العلم يتفوه بهذه الدعوى . فليس الكلام في أن بعض النظريات الهندسية او القضايا الخاصة يمكن ان توجد تحولاً في هذا العلم (نظير هندسة

لباجفسك بالنسبة الى هندسة اقليدس) ، بل الكلام في كلية مدعى سروش ان «***كل مجهول يعلم يغيّر هندسة المعرفة ، ومع هذ التغير لكل من الأجزاء السابقة يحصل مدلول ومعنى آخر***» ، فلا يوجد اي دليل على هذا المدعى ، وان تلك المقدمات الصحيحة المذكورة في كلامه لا تعطي هذ النتيجة الغريبة . وإن المثال العرفي المذكور في كلامه هو مثال جداً وعظي :

ان الشخص الذي يعلم كم هو المصروف ، لكنه لا يعلم المدخول ، فهو وإن كان لديه تصور غير صحيح بالنسبة الى الوضع الكلي ، ولكن ما يعلمه بذلك المقدار المختص به فهو صحيح ، واذا حصل على ميزان مدخوله فإن فهم وضعه الكلي يتغير ، لكن فهمه للمصروف لا يحصل فيه اي تغير . وان كل الكلام هو في هذه النكتة الأخيرة ، ففهم هذه النكتة ان الشخص كم هو مدخوله ، ماذا يؤثر على فهم مقدار مصروفه ؟ نعم اذا جعلنا المعلومات الأخرى واسطة ـ كأن نعلم مثلاً ان نصف مدخول الشخص هو مقدار مصروفه ـ فهنا العلم بكمية مدخول الشخص يؤثر في العلم بميزان المصروف . ولكن في هذه الصورة ، فإن هذا المثال لا يوضح الوضع في المعارف الدينية او المعارف البشرية ، لإنه لا يرتبط دائماً التقرير الجديد بالتقارير السابقة ، بحيث يحوّل ثبوته التقارير السابقة ، واما ادعاء ارتباط جميع التقارير ببعضها ـ كما يفهم من كلام سروش في مواضع مختلفة ـ فهو يبتني على مجموعة من المجازات والاستعارات التي لا تثبت باي وجه ذلك المدعى بنحو برهاني . وسيأتي تفصيل هذه المطالب في الفصل الثالث .

وملخص ما ذكرناه في المقطع هو ان مدعى التحول العام في الفهم الديني لا يتطابق مع الواقع الخارجي ، وان التتبع في انحاء المعارف الدينية يثبت خلافه ، فتكون نظرية القبض والبسط باطلة في مرحلة التوصيف (ادعاء التحول العام).

٣ـ علم المعرفة الدينية وادعاء التكامل في المعرفة الدينية

ادعي في مواضع مختلفة من مقالات القبض والبسط أن الفهم الديني ـ بما ان سائر المعارف تتكامل ، ومع تقدم قافلة سائر المعارف ـ يأخذه الإنسان بشكل

اكمل. ويمكن الالتفاف الى هذه الموارد :

١ ـ «*ان المعرفة الدينية هي مثل كل معرفة أخرى ـ هي محصول لسعي وتأمل البشر، وهي ممتزجة دائماً بالظن واليقين والحق والباطل، وان تحول وتكامل هذه المجموعة لا يقبل الإنكار ..*»[٤] .

٢ ـ «*... ان علماء المعرفة لا يفتون: جيد توجّه الى الكمال او خفف من سرعتك او زدها، وايضاً لا يحكمون ان رأي فلان من الناس هو خطأ ورأي فلان آخر صواب، بل هم فقط يصفون، فاذا اسرع المفسرون او تنازعوا فهم يصورون نزاعهم وسرعتهم، ويخبروننا أن المفسرين ـ وبدون أن يعلموا ـ قد ساروا معاً كقافلة مسرعة باحثة ..*»[٥] .

٣ ـ «*... ان هذا التحول في الفهم والاستنباط والتحليل لاشك انه يستند الي ركن داخلي، اي الأرصدة المعرفية (غير الدينية) للعلماء، وبما ان هذه الأرصدة هي في تحول وتكامل مستمر، فان ذلك الفهم يكون متحولاً ومتكاملاً ...*»[٦] .

وان ادعاء تكامل المعرفة الدينية وغير الدينية ـ الذي اشارت اليه العبارات السابقة ـ لا ينسجم مع الرؤية المعرفية (التي هي مدعى مقالات القبض والبسط)، فان ادعاء تكامل المعرفة الدينية يبتني على اثبات هذه النكتة ان المعارف الدينية المتأخرة اقرب الى الواقع من المعارف الدينية المتقدمة، ويرتبط هذا الحكم بالفروع المختلفة للمعارف الدينية، وعالم المعرفة ـ كما جاء في تعريف سروش ـ لا يتعاطى مع الحكم بصحة او بطلان الآراء المرتبطة بالمعرفة من الدرجة الأولى. والآن يطرح هذا السؤال انه بدون الدخول في عمق النزاع والنزول من موضع التفرج والدخول إلى ساحة اللعب، كيف يمكن لعالم المعرفة ان يحكم بصحة الآراء الأكثر جدة او بقربها من الواقع ؟ وان هكذا حكم يوحد عمل عالم المعرفة مع عمل عالم الدين (في خصوص هذا الحكم)، ويجري نظير هذا المطلب في الحكم بتكامل المعارف غير الدينية. فادعاء نوع من الواقعية (بمعنى القرب من الواقع) هو ادعاء داخل في حيطة المباحث العلمية والفلسفية والبحوث المعرفية، وبتعبير آخر: هو امر ينجز في فرع

من فروع المعارف البشرية ، وفي هذا الوضع ، فان عالم المعرفة ـ الذي لا يحكم في معارف الدرجة الأولى ـ كيف يكون له القدرة على الادعاء بهذا التكامل ؟

وفي الواقع فان عالم المعرفة ـ في ادعائه التكامل في المعرفة البشرية ـ يجب ان يحكم بكيفيتين : الاولى الحكم في الحقل الفلسفي والمعرفي ، حيث يقول ان اصل إمكان الاقتراب من الواقع وتكامل الفهم هو امر ميسّر .

والثاني الحكم على النظريات الخارجية واثبات ان النظريات الأجدد هي اكمل واقرب الى الواقع . ولا يخفى ان الحكم الثاني هو امر لازم فضلاً عن الحكم الأول ، لان امكان الوصول الى الواقع او الاقتراب منه لا يضمن لوحده صحة او أكملية النظريات المقترحة في الخارج (او الفعلية) ، فالحكم الأول حكم فلسفي ، والحكم الثاني حكم فيمتن العلوم التجريبية المختلفة (وغير التجريبية) .

وعليه يبدو ان ادعاء تكامل المعرفة الدينية او المعارف البشرية من قبل عالم المعرفة لا ينسجم مع معايير علم المعرفة (كما طرح سروش) اي ان علم المعرفة ليس قادراً بهذا الاصطلاح الخاص على اثبات تكامل المعارف من دينية وغير دينية.

ونحن لا ننظر في هذا البحث الى وقوع التكامل في الخارج ومتن الواقع . فلنفرض ان كل المعارف هي واقعاً تتكامل ، فالكلام هو في ان علم المعرفة هل يستطيع ان يثبت التكامل في المعارف المختلفة ام لا ؟

وقد تصور البعض ان هذا الاشكال يبتني على اعتبارنا ان كمال نظرية ما هو بمعنى «*الصحة*» ، مع انه ليس كذلك ، .. فالكمال في الواقعية هو بمعنى ، و في التجريبية العلمية و الذرائعية بمعنى آخر . وان الذرائعيين مع انهم يتحدثون عن كمال النظريات ، لكنهم لا يفكرون بصحتها . فالمهم لديهم هو الفاعلية والموفقية لا الصحة فمعنى الأكملية يرتبط بأنه في العلوم اي من المفروضات المتافيزيقية [٧] نتبنى ، الواقعية ام تلكما (التجريبية العلمية والذرائعية) ؟

وقد نشأ هذا الظن من عدم التدبر في اصل الاشكال ، لان الكمال باي معنى اخذناه ، فان اثبات ان النظريات الجديدة الخارجية (الفعلية) أكمل من النظريات السابقة هو نفسه حكم في داخل ذلك العلم وليس في خارجه ، فان كون النظرية

النسبية أكمل من نظرية الجاذبية لنيوتن هو حكم في العلم ، سواءً فسرنا الكمال بمعنى واقعيته ، او بمعنى كونه ذريعة ، وثانياً فان مسألة ان الكمال بأي معنى نفسره فهو حكم خارج عن علم المعرفة الذي نحتاج اليه لاثبات أكملية المعارف الجديدة . فعلى كل حال ، فان عالم المعرفة في ادعائه تكامل العلوم والمعارف الدينية وغير الدينية لا مناص له من حكمين : الأول هو إعطاء معنى للكمال واثبات اصل امكان اكملية النظريات المتأخرة ، والثاني اثبات ان النظريات المقترحة في ظرف العلوم كل منها اكمل من سابقه (بالمعايير التي تعطى في الحكم الأول) ، وان هذين الحكمين لا ينسجمان بوضوح مع بحوث علم المعرفة كما رسمها سروش .

ويتضح من جميع ما تقدم ولكل ناظر في مقالات القبض والبسط ان مبناها الواقعية لا المسالك الأخرى .

هوامش الفصل الثاني

١ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ١١٨ .

٢ ـ كيهان فرهنگی ـ سال ششم ، شمارهٔ ٣ ، ص ٢٢ ، ستون سوم .

٣ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ١٥٩ .

٤ ـ م ن ، ص ١١٩ .

٥ ـ م ن ، ص ١٢٠ .

٦ ـ م ن ، ص ١١٥ .

٧ ـ كيهان فرهنگی ، سال ششم ، شمارهٔ ٣ ، ص ٢٤ ، ستون سوم .

الفصل الثالث

الترابط العام للمعارف

المقدمة : في بيان المدعى

١ ـ في بيان نحو الإستدلال .

٢ ـ نظرية القبض والبسط نظرية برهانية أم حدسية ظنية ؟ .

٣ ـ ترابط المعارف ووحدة منهج الإثبات .

٤ ـ برهان على ترابط المعارف ونقده .

٥ ـ عدم ثبوت الربط او اثبات عدم الربط .

٦ ـ اصل رفع التعارض : برهان آخر على ترابط المعارف ونقده .

٧ ـ سر ترابط العلوم في رؤية مقالات القبض والبسط ونقده .

٨ ـ ارتباط العلوم من ناحية علم المعرفة هو واحد .

٩ ـ العلوم المنتجة والعلوم المستهلكة .

المقدمة
في بيان المدعى

ترى نظرية القبض والبسط ان سر تحول وتكامل الفهم الديني يكمن في الارتباط المتعدد للمعارف البشرية المختلفة .

«*ان الفهم الديني لا يتكون بدون النسبة الى الرؤية الكونية السابقة و المستقلة دينياً ، ولا يوجد اي فهم ديني يبقى على موضعه السابق اذا تحولت الرؤية الكونية*»(١) .

وجاء في مقالات القبض والبسط :

«*... ومن هنا فإن التشذيب المستمر لقسم من المعلومات السابقة عن طريق كشف الأخطاء ، او ابراز قسم منها بمدد المؤيدات اللاحقة ، هو أمر محقق ومنطقي وغير قابل للإنكار . وان ذكر نماذج تاريخية هو فقط للتنبيه لا لإثباته الاستقرائي . اما تلك النماذج التي تحكم بتأييد او نفي المدعى وحتى تلك النماذج التي لا تحكم بحسب الظاهر ووقفت على الحياد ، فان لها عملاً آخر ـ فضلاً عن التأييد والنفي او السكوت ـ وهو التصرف في معنى ودلالة مدعيات المعلومات السابقة ، وهي النسبةالتي توجد أكبر تحول في الفهم الديني ، ومدعانا الكبير هو ان سر تبديل المعرفة الدينية ... ليس سوى كون المعرفة الجديدة ـ سواءً كانت مثبتة او مبطلة او حيادية ـ التي تحصل في مكان آخر ؛ لا تترك المعارف السابقة على حالها ...*»(٢) .

وقد لخص سروش مدعى مقالات القبض والبسط في ثلاثة أمور هي :

الاول : ان كل فهم ديني يستند الى فهم غير ديني (اصل التغذية والتلاؤم ـ

موجبة كلية) .

الثاني : اذا حصل قبض وبسط في المعارف غير الدينية ، فلابد ان يحصل قبض وبسط في المعرفة الدينية .

الثالث : ان فهمنا لكل شيء (ومن جملته الشريعة) هو في حالة السيلان ، واذا حصل تموج وتحول في زاوية من زوايا بحر المعارف البشرية المواج ، فلن تبق بقية الزوايا هادئة ، وسيكون مؤثراً في ادراك الأقسام الأخرى او اثباتها وتأييدها وابطالها. وان هذا المعنى ـ الذي يربط جميع معلوماتنا بفروع خفية وغير مرئية ، ويعقد بينها روابط منطقية ومعرفية وتصورية وتصديقية ـ هو من دقائق اكتشافات علم المعرفة الجديد[٣] .

وان هذا التلخيص الذي جاء في مقالات «***مانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية***» يجب ان يكمل ويشذب من عدة جهات ، حتى ينطبق على مدعيات مقالات القبض والبسط . فأولاً يجب ان يفهم المدعى الأول والثاني ـ مثل المدعى الأول ـ بنحو عام وكلي ، أي ان كل مسألة جديدة تكتشف في المعارف الأخرى ، فإنها تؤثر في المعرفة الدينية .

وثانياً : يوجد مدعى كلي وقوي جداً قد طرح في مقالات القبض والبسط ، ولم يذكر في التلخيص المذكور ، هو ان كل تحول يحصل في الفهم الديني ، فهو ناشيء من التحول الذي حصل في المعارف الخارجية . وان هذا المدعى وان كان في الصورة الى حدٍ ما شبيهاً بالمدعى الأول ، ولكنه اقوى منه كثيراً .

وفي هذا الفصل سوف نبحث الدعاوى الأربع واحدةً واحدة ، وسوف نوضح نقاط ضعفها وابهامها ، ولكن قبل الشروع في البحث يبدو أنه من الضروري الإشارة الى نحو استدلال سروش في هذا المجال :

١ ـ في بيان نحو الاستدلال .

اعتمد الكاتب في مقالات «***القبض والبسط***» وايضاً في مقالات «***موانع الفهم***» طريقين مختلفين بشكل كامل في مقام الإستدلال ، فالطريق الأول هو بيان

للموارد المتعددةمن الأمثلة التاريخية ، حيث سعى ضمنها وبنحو ملموس الى أن يبرز كيف ان الفهم الديني للعلماء يتأثر بسائر المعارف ، وان التحولات الحاصلة في العلوم التجربية وعلم المعرفة (السابق) كيف تؤثر في المعارف الدينية .

ومن جملته نقل عن تفسير «*پرتوى از قرآن*» «*لعل مس الشيطان إشارة الى ميكروب ينفذ الى المراكز العصبية ..*»[٤] .

وتحدث عن المعاد الجسماني على مسلك الملا صدرا (قدس سره) ، بأن هذا المسلك قائم على مقدمات عقلية متعددة ، وقد استفاد صدر المتألهين من جميع هذه المقدمات ليبني فهماً خاصاً لمسألة المعاد[٥] ، وكتب في مورد داروين :

«***و اما داروين فماذا فعل مع اللاحقين ؛ فهي قصة كتب قسماً منها ، وهكذا يجب ان يقولوا وان يكتبوا . وقد ترك تأثيرات مهمة ليس فقط في المعرفة الدينية ، بل ايضاً في الفلسفة والعلوم الإقتصادية الاجتماعية (الماركسية والداروينية الإجتماعية). وقد حرّك البحوث والنزاعات بذلك المستوى الذي لم يشهده تاريخ العلم ، حيث لم تؤد اية فرضية الى هكذا مناقشة ...***»[٦] .

وقد بينت موارد كثيرة أخرى بالتفصيل في المقالة الثانية للقبض والبسط وفي المقالات الأخرى .

ومن الواضح جداً ان الإستدلال بهذه النماذج التاريخية لإثبات ترابط المعارف (وإثبات الدعاوي الاربع المذكورة) ليس سوى خطأ محضاً ، فكون بعض علماء الدين يبنون فهمهم على اساس المعطيات العلمية العصرية لا يكون دليلاً على هذا الابتناء في الواقع ، وكون مفسرٍ ما قد بنى فهمه للشيطان ومسه على الميكروب ، لا يثبت ان فهم «*مس الشيطان*» الذي ورد في القرآن يبتني في الواقع على معرفة الميكروب والعوامل المادية الأخرى . وكذلك الشواهد التاريخية الأخرى التي ذكرناها . وفي مثال المعاد الجسماني لصدر المتألهين فإن القضية هي على هذا المنوال ، فإن كون هذا الحكيم الاسلامي قد بنى فهمه للمعاد على مقدمات فلسفية ، لا يثبت ان فهم المعاد يبتني في الواقع على هذه المقدمات ، وليس غرضنا هو الخدشة في هذه المطالب ،بل

الغرض ان تجميع هذه الشواهد لا يفيد ابداً نظرية القبض والبسط ، فالتمسك بها هوبمثابة خطأ قد ارتكبه سروش ، وقد قال في جواب هذا الإشكال :

«... لم يلتفتوا الى ان البحث هو في الفهم الموجود للشريعة ، لا الفهم الصحيح او الخاطيء . فليس الكلام في ان فهم الشريعة كيف يجب ان يكون ، بل البحث في انه كيف هو ؟ وان الفقهاء والمفسرين يخطئون آراء بعضهم ، وكل فقيه يختار بعض الآراء التي يراها صحيحة ، اما عالم المعرفة الذي ينظر من الخارج ، فإنه يرى الفقه مجموع جميع الآراء الصحيحة والسقيمة ، ولذا لا يدخل في عملية محاجحة مع الفقيه الفلاني انه لماذا قلت هكذا وكذلك .. لذا ان يكتب الناقد المحترم : «كون عالم او بعض العلماء ، بل جميع العلماء يبنون علومهم على اساس ما حيث انه مع تغيير المعارف البشرية فإنه يغيرها ، فهو لا يثبت ابداً الربط والتأثير الواقعي ، لانه كم من العلماء المذكورين الذين قد اخطأوا في بناء معارفهم على اساس خاص» فهو غير متجه أبداً . فلنأت الآن ولنفرض ان جميع العلماء قد فعلوا كذلك ، فلاشك ان الناقد المحترم سوف يقول : ليس صحيحاً اي فهم لهم للشريعة ، الفهم الصحيح هو ما اقوله . لكنه من الواضح ان قوله هو كلام داخل المعرفة الدينية وجزء منها وليس خارجاً عنها ولا محطماً لها ، ولذا سيكون مورداً لمعاينة عالم المعرفة .. وعلى اي حال فهو نزاع داخل المعرفة وليس نزاعاً معرفياً (علم المعرفة) ، وبتعبير آخر فان المفسر الذي يخطّئ مفسراً آخر فانه يرى نفسه مواجهاً لفهم خاطيء للقرآن . اما عالم المعرفة الذي ينظر الى هذا النزاع فانه يرى نفسه مواجهاً لفهمين متفاوتين للقرآن . وبييان آخر ، فبالنسبة الى عالم المعرفة فان الفهم الصحيح للشريعة والفهم الخاطيء للشريعة كلاهما مسبوق بمعلومات خارجة عن الشريعة .. واذا اخطأ العلماء في ذلك المجال ، فقد بنوا نوعاً من الفهم للشريعة ، وهو الفهم الذي نبحث فيه لا في الحكم بخطئه او صوابه ... نعم ان عالم المعرفة عندما يحصل بالاستقراء على ان فهم علماء

الشريعة (اعم من الخاطيء والصحيح) مسبوق بمعلوماتهم الأخرى ، فانه يهتم بالتحقيق في سر هذا الأمر .. الى ان يحصل على انه لماذا حصل كذلك ، اي قانون قد استعمل (معرفي ، منطقي ، نفسي ...) بحيث يقود العلماء دائماً في هذا الطريق .. فهو ينظر فقط الى الرابطة بين المعارف المختلفة ، فهنا تولد و تتضح الـ« يجب » المعرفية (الدرجة الثانية) ، هذه الـ « يجب » هي مثل الـ« يجب » من النوع الأول ، فهي لا تحكم بخطأ او صحة الحكم ، بل تحصل على قانون تحول المعرفة الدينية ، ولذا تستطيع ان تعيّن أنه ماذا يجب أن يُعمل حتى تتحول ، وانه اي فهم من الدين متناسب مع اية فئة من المعلومات واي عصر من العلم البشري .. فهذه الـ« يجب » هي «مبيّنة» تحكي عن نوع من الرابطة الضرورية (اعم من المنطقية او العلية والمعلولية) بين «الأفهام» المختلفة ...»(٧) .

وان سروش وان كرر هذا البيان مرات ، لكني اتصور أنه لم يلتفت الى النكتة الأساسية للإشكال ، فلم يلتفت الى ان البحث الأصلي يتمحور حول امكان التمسك بهذه الأمثلة لاثبات استقراء «***ترابط المعارف الدينية وغير الدينية***». فقد قال بصراحة أن مسألة الإرتباط بين المعارف مؤيد بتأييدات استقرائية . فمدعى عالم المعرفة هو انه اذا كان هناك ترابط واقعي ومنطقي بين المعارف ، فلإثبات هذا المدعى يجب الرجوع الى الموارد التي يوجد فيها هذا الربط ، ومن خلال ذكر نماذج من هذا الإرتباط الموجود في موارد جزئية ، فقد قال بالاستقراء التعميمي الكلي ، ورأى ان كل المعارف ترتبط فيما بينها .

وان هذ الاستقراء ، وان كان غير تام ، ولم تكن نتيجته ترابط جميع المعارف ـ كما ادعى سروش ـ لكننا لا نهتم حالياً بهذه الجهة ، والاشكال هو على نكتة اخرى ، و هي أن علم المعرفة إذا اراد ان يثبت مدعى كلي من خلال الإستقراء ، فيجب ان يحصل على مصداق هذا المدعى لا على شيء آخر . فاذا كان المدعى هو الترابط الواقعي للمعارف ، فعلى عالم المعرفة ان يبرز هذا الترابط في الموارد الجزئية ، ولا يعقل ان يخرج يده من البحث في الجزئيات بحجة علم المعرفة وان يدعي ان عالم

المعرفة لا يتعامل مع صحة وسقم المعارف من الدرجة الأولى ! وهي قضية الأقرع و الطويل الشعر ، فمعنى الاستقراء هو ان يصل الى تعميم كلي من خلال الجزئيات ، واذا كان التعميم الكلي هو الترابط الواقعي بين المعارف ،فلا سبيل لعالم المعرفة سوى ان يرجع الى الأبحاث من الدرجة الأولى ، وان يتمكن من الحكم ، حتى يحصل على مصاديق عن الارتباط الواقعي بين المعارف .

وهنا المفر الوحيد الموجود له هو ان يفسر ذلك المدعى الكلي بنحو آخر ، فليقل ان المدعى ليس الترابط الواقعي بين المعارف ، حتى يلزم اثباته الإستقرائي عالم المعرفة بالحكم من نوع معارف الدرجة الأولى ، بل المدعى هو مطلق الترابط ، سواء كان من النوع المنطقي والواقعي ، او كان من النوع النفسي ، او من سائر انواع الإرتباطات .

وان هذا الطريق وان كان يرفع الإشكال المذكور ، لكنه يستلزم اشكالاً آخر اساسياً ، حيث يجعل اصل نظريته عقيماً ، وينفي ترتب اية ثمرة على هذا الطرح ، لان الغرض الأصلي لنظريته هو التوصية التي تشكل الركن الثالث لهذه النظرية والثمرة لتلك الشجرة ، اي ان تجدد المعارف الدينية يرتبط بتجدد سائر المعارف البشرية لعلماء الدين ، وطالما ان علماء الدين لم يجددوا معرفتهم بالإنسان و بالعالم ، فلا ينتظروا تحصيل معرفة دينية متناسبة مع العصر ، ولذا سوف يكررون تلك الأسئلة القديمة في مقابل الأسئلة الجديدة ، والحال انه من الواضح ان هذا الغرض ـ اي التوصية ـ يكون له معنى فيما لوكانت مقالات القبض والبسط تثبت الترابط الواقعي والمنطقي (اعم من القياسي) ما بين المعارف ، والا كيف ستعقل التوصية بتعلم الأمور غير المرتبطة ؟ فكون بعض علماء الدين ـ ومن دون اي دليل ـ يربطون بين المعارف الدينية والمعارف غير الدينية ، كيف يكون مبنى للتوصية بتعلم تلك المعارف غير الدينية ؟

وقد توهم البعض ان كاتب هذه الأسطر قد نسب الى سروش انه لم يأت على ذكر الإرتباط المنطقي في اي موضع ، ولذا فقد عاب المتوهم علينا بأن هذه النسبة ليست صحيحة ، وطرح الموارد التي ذكر فيها الارتباط المنطقي .

وان هذا التوهم غير صحيح ، لان حقيقة الأمر هي أن مدعى سروش يتغير

دائماً ، وحتى في تلك العبارة التي نقلناها سابقاً ، ففي نهاية كلامه ذكر في مورد عالم المعرفة هدفين مختلفين بشكل كامل . فيقول في موضع :

«.. ***يسعى ليجد أنه .. اي قانون قد استعمل (قانون معرفي ، منطقي ، نفسي و...) بحيث يقود العلماء دائماً في هذا الطريق*** » وترى هذه العبارة بوضوح ان هدف عالم المعرفة في هذه الدراسة التاريخية هو الحصول على الرابطة سواء كانت منطقية او واقعية . لكنه بعد قليل يقول : الـ «**يجب**» المعرفية هي مبينة ، وهي تحكي عن نوع من الرابطة الضرورية (أعم من المنطقية او العلية والمعلولية) بين الفهم المتعدد . ولذا تستطيع ان تُعلم انه اية فئة من المعلومات تناسب ذلك الفهم للدين ، وماذا يجب أن يعمل حتى يتحول الفهم الديني .

واتصور ان الفرق بين الهدفين المذكورين اوضح من ان يحتاج الى توضيح ، فان الحصول على روابط نفسية تدل انه اي من العوامل النفسية تربط فئتي المعلومات ، يتفاوت بشكل واضح مع الحصول على الروابط المنطقية والواقعية بين المعلومات ، فان الأول لا يجر ابداً الى الـ «**يجب**» المبيّنة والتوصية المعرفية ، بخلاف الروابط المنطقية والواقعية من النوع الثاني .

وملخص مدعانا في هذا المقام هو ان الدليل الإستقرائي الذي ذكره سروش على مدعاه ، فهو (فضلاً عن النقائص الأخرى) يعاني من هذه النقيصة ، ان هكذا دليل يُدخل عالم المعرفة إلى ساحة الحكم في صحة وسقم الآراء الجزئية ، ولذا لا يكفي ان ننقل فقط انه مثلاً قد اثبت صدر المتألهين المعاد بناءً على هذه المقدمات ، بل يجب بأنفسنا ان نثبت انه واقعاً يبتني اثبات المعاد على هذه المقدمات . وكذلك في مورد تفسير «***مس الشيطان***» ، إلا ان يكون غرضه اثبات الربط بمعناه المطلق (اعم من النفسي و المنطق) حيث انه في هذه الصورة لن تكون ابداً الـ «**يجب**» الحاصلة هي المبينة ، ولا يكون هناك اية توصية معقولة من هذا البحث . ويثبت بهذا الترتيب ان دليله الإستقرائي (كدليل معرفي) فاقد للتأثير ، وانه سيواجه بأحد المحذورين .

٢ـ نظرية القبض والبسط نظرية برهانية ام حدسية ظنية؟

أُعتبرت هذه النظرية برهانية في مواضع مختلفة من مقالات «*القبض والبسط*»، وايضاً في المقالات التكميلية «*موانع الفعم*»، اي انها قابلة لإقامة الأدلة المنطقية عليها:

«*يشهد على صحة تبييننا المنطق (اي المعرفة الدقيقة بنحو ارتباط الأفكار فيما بينها) وايضاً التاريخ (اي العلم الاستقرائي بمصير المعارف الدينية وغير الدينية) وأتصور انه يكفي ان ينظر المرء بشكل دقيق في تكون وتكامل معلوماته الشخصية، وان يحقق تحولاتها بشكل دقيق ومنصف ليتضح له صدق هذا التبيين...*»(٨).

ويقول في موضع آخر:

«*... ان الجدل المستمر بين المعارف البشرية المختلفة (ومن جملتها المعرفة الدينية)، وجوابها على التحولات الحاصلة فيها، وشركتها في افراحها و اتراحها، وتساويها وتعاونها المستمر، وبشكل ملخص، ان الهوية الجمعية للعلم البشري امر يقبل التأييد منطقاً واستقراءً ...*»(٩).

وقال بعد بيان لغز التأييد:

«*وبشكل ملخص ما نفهمه لاحقاً اما ان يكون مبطلاً او مؤيداً لمعلوماتنا السابقة، او ان تكون النسبة اليها بحسب الظاهر حيادية، فعلى كل حال تكون مؤثرة في معلوماتنا السابقة، فتقويها او تضعفها، او تجعلنا نرتقي الى مستوى اعلى من الفهم (مع الحذر من التناقض)، وهي كلها نسب واحكام منطقية، وذكرها من اجل ان يروي طلاب الحجة ..*»(١٠).

وحالياً ليس لدينا عمل بصحة هذا الإدعاء، حيث ان هذا الموضوع سنتعرض له في الأبحاث الآتية، بل الغرض ايضاح المدعى: هل نواجه نظرية يدعى انها منطقية وتقبل الإثبات القطعي ام لا؟ وقد بدا واضحاً من خلال الموارد المذكورة سابقاً ان سروش يدعي ان هذه النظرية تقبل البرهان منطقياً.

ومع ذلك يبدو في الكتابات اللاحقة انه لم يؤكد ذلك التأكيد على برهانية هذا

المدعى ، وطرحه بصورة نظرية تتميز بسرد كثير من المؤيدات :

«... ***يوجد كثير من المؤيدات لمدعى الترابط المنطقي والمعرفي في الفكر والفهم والعلم ، وهو ما يعطيه القوة والأهمية ... وبما ان الأمر كذلك ، ولم يقم دليل على نفي تلك النظرية ، بل كان هناك كثير من المؤيدات لذلك المدعى ، فان قوتها وحرمتها تبقى محفوظة .. و المنكرون ... بمجرد ان يواجهوا معضلة ، فانهم يبطلونها ، ويحكمون ببطلان اصل النظرية ..واصدقاء العلم عندما يختبرون قوة نظرية ما في كثير من المجالات ، وعندما لا يجدون مبطلاً لها ، فانهم يطمئنون لها ، ويستعدون بالإعتماد على عصا نظريتهم للدخول في الساحات الصعبة و غير المجرّبة ، واساساً هم يريدون النظرية لتساعدهم في حل المسائل الجديدة وغير المنتظرة ، لا ان يسعوا في تخطئتها و طردها خصومة معها ، وان ينتظروا دون صبر ظهور اول اشكال ليتخذوه وسيلة لانكارها والسخرية منها ..***»(١١) .

٣ـ ترابط المعارف ووحدة منهج الإثبات .

لقد مرّ مكرراً ان المدعى الأصلي لمقالات القبض والبسط هو عمومية الرابطةبين المعارف والمعلومات البشرية المختلفة ، وقلنا انه اذا اخذنا هذا الكلام على انه كلام جدي ، فيتضح الاستغراب الذي لم يقبل به (المدعى) ، لان ادعاء ارتباط جميع المعلومات الجزئية والكلية لا يمكن اثباته بمثال أو مثالين .

وفضلاً عن الطرق الأخرى التي سنتحدث عنها في الأبحاث الآتية ، فان سروش بدأ بسعي جديد ، واعتقد انه من خلاله يمكن اثبات ارتباط المعارف بسهولة (١٢) .

ويبتني هذا السعي الجديد على اساس ان المعارف المختلف ترتبط ببعضها بلحاظ مقام الإثبات ، بمعنى أن كثيراً من المعارف متحدة ببعضها في منهج الإثبات ، وفي الحال نفسه فان هذه المجموعات المشتركة الإثبات ، لها فيما بينها اخذ وعطاء في

المسائل ، فكل المعارف مرتبطة فيما بينها . فيقول : «... وهنا سنكتفي بهذا الاشارة الحاسمة للموضوع ، أن قبول او رد نكتة ما في علم من العلوم لا يحدث من دون سبب ومن دون مبنى وبلا منهج ، ولذا فان كل تصديق وتكذيب يبنى على مبادىء وفرضيات معرفية ومنهجية كثيرة . ولا تختص هذه الفرضيات بعلم واحد ، واذا كانوا في العلم (أ) يتعلمون ويحكمون بالنكتة (أ) ، فانهم في العلم (ك) يثبتون او يرفضون النكتة (ك) ، ومن هنا فالنكتة (أ) والنكتة (ك) يوجدان نسبة وارتباطاً منهجياً (والذي هو من زمرة الإرتباطات المعرفية) . وبهذه الطريقة يسهل كشف ارتباط «ولادة سعدي في القرن السابع» بـ«قبول حقانية القرآن» (حيث يبدو انه اجنبي عنه) . وان المنهج الذي يحرز لنا الوجود التاريخي لسعدي وقرن ولادته هو المنهج الذي يثبت لنا الوجود التاريخي لنبي الاسلام ، واظهار القرآن بيده (ص) (اي منهج النقل المتواتر) ،واذا لم يقبل في علم من العلوم وجود سعدي ـ مع انه يوجد تواتر في النقل ـ فانهم لا ينكرون وجود سعدي فقط ، بل وينكرون ايضاً بالملازمة الوجود التاريخي للنبي والقرآن ، والذي يعتمد على التواتر .. وهو معنى الإرتباط المنهجي (والذي هو من زمرة الإرتباطات المنهجية) ... وبالتعبير الحوزوي فان هذا الربط هو في مقام الإثبات لا الثبوت . اي ان سعدي ونابليون منطقياً لا يرتبطان معاً ، وليس هناك رابطة قياسية وضرورية بين قضيتي «سعدي مؤلف گلستان» و«هزم نابليون في واترلو» ، لكن اثبات هذه القضايا وقبولها يتبع منهجاً يربطهما معاً ... بحيث يتساوى ردهما وقبولهما ، إلا أن يكون كل علم خال من مقام الإثبات ، او يمكن ان يكون كذلك ؟ ان المنكرين دائماً يطلبون الإرتباط في مقام الثبوت ، واذا لم يروه فانهم ينكرونه ، لكن الكلام يدور حول مقام الإثبات ، وبمجرد ان يتوجهوا الى هذا المقام ... فإن قصة عازف ارتباط المعارف سوف تنساب بسهولة من دهليز السمع إلى حريم القلب ، و سوف يقبل أن تجلس على كرسي العرش ، مع انه من لا يعلم انه يوجد بين العلوم النقلية والتجريبية أخذ وعطاء مستمر ، وتستطيع القضايا الأولى ان تكون مقدمة للإستدلالات الأخرى ؟ ألا يُستفاد في علم الكلام من نظام الطبيعة (كمقدمة تجريبية) لاثبات وجود الله ؟ الم يستفد الحكماء من الحركة الدورية للأفلاك لحل تلك المسألة

الصعبة وهي ربط الحادث بالقديم ؟ ... ألم يستنتج ديكارت صحة (٢×٢=٤) من صدقية الله ؟ ألم يرى ابن سينا ان دليل عدم امكان «تحويل المعدن الى ذهب» هو انه يساعد على زيادة كمية الذهب في العالم ، وهو مما يؤدي الى ايجاد الخلل في اقتصاد ونظام المعيشة ، والله لا يريد أن يصاب نظام العالم بالخلل ؟ وحتى ان وقع حظأ في هذا الأخذ والعطاء ، فلا خوف ، لاننا قلنا ان الأخطاء هي جزء المعرفة ، وعندما ينظر الى الهويةالجمعية والجارية للمعارف فإنه يعلم جيداً ان العلماء لم يسلكوا دائماً في الطريق الصحيح ، والعلم في مقام التحقق ليس سوى مجموعة من المنتوجات المنهجة او المضبوطة (اعم من الصحيحة والسقيمة) ..»[١٣] .

واتصور ان سروش قد ارتكب خطأين اساسين في مسعاه الجديد هذا :

الأول : يوجد فارق كبير بين الوحدة في منهج الإثبات وبين مدعى القبض والبسط ان جميع المعارف مرتبطة فيما بينها . فارتباط المعارف فيما بينها يعني الإرتباط في عالم الثبوت ، وان يدعي أن الغرض هو الإرتباط في عالم الإثبات وانه بمعنى الإتحاد في منهج الاثبات فهو امر غريب جداً . واذا قلنا ان قضيتي «***سعدي كان في القرن السابع***» و «***هزم نابليون في واترلو***» يرتبطان فيما بينهما ، فمن دون اي شك يجب أن يكون المراد ارتباط مضمون هاتين القضيتين ، لا كيفية منهج الإثبات ، وهو من اشد اخطاء مناهج التكلم ان نحمل من دون اية قرينة ارتباط قضيتين ـ لهما ظهور تام بل صريح في الارتباط بين المضامين ـ على ارتباط واتحاد منهج اثباتهما . واتصور ان هذه التمحلات والتكلفات هي فقط من اجل حماية المدعى الأول للقبض والبسط ، وحتى لا يتم العدول عنه . والا من يحمل ارتباط القضيتين السابقيتن على الإرتباط في مقام الإثبات ومنهج الإثبات (وهو نفسه لم يفعل ذلك في بعض الموارد) ؟! .

ويبدو مما مر ان مدعى القبض والبسط هو بشكل صريح على خلاف هذه النكتة ، فقد كان المدعى هناك هو الإرتباط الثبوتي بين المعارف لا الإرتباط الإثباتي ، ولدينا الكثير من الشواهد والقرائن العديدة على هذا الأمر ، لكن سنكتفي بذكر موردين فقط :

لقد استفاد سروش في مقام الإثبات المنطقي للترابط بين المعارف من لغز

التأييد ، فان الحصول على بقر اصفر يؤيد اخضرار الأوراق وهكذا . ومن دون اي شك فان هذا البيان يثبت الإرتباط الواقعي والثبوتي بين القضايا ، اي ان معلوماتنا (لا العالم الخارجي) مرتبطة ببعضها بنحو خفي ، وفي لغز همپل ليس الكلام في وحدة منهج الإثبات ، بل في تأييد ان القضايا الأجنبية عن بعضها ظاهراً تعمل في بعضها . والآن لا بحث لدينا في صحة وسقم التأييدات اللغزية ، بل الكلام في ان للغز التأييد تعامل مع الارتباط الثبوتي بين القضايا لا مع اتحاد منهج الإثبات ، ومن هنا فان همپل في احد تفسيريه لحل لغزيّة التأييدات اللغزية ، يقول ان قضيتي «***ألف اخضر***» و «***كل بقرة صفراء***» وإن كانتا تبدوان اجنبيتين عن بعضهما لكنهما يرتبطان ببعضهما في الواقع لإن قضية «كل بقرة صفراء» هي على خلاف ظاهرها الأولي ، لا أنه فقط يوجد حكم بالنسبة الى الأبقار ، حيث تحكم بالنسبة الى جميع اشياء العالم فتقول : «***اشياء العالم اما ان تكون ابقاراً وصفراء ، او انها غير ابقار***» وبما ان قضيتنا الكلية ناظرة الى جميع اشياء العالم ، فهي ترتبط مع قضية «***الف اخضر***» ، وهذه القضية اما ان تكون مبطلة لها او تكون مصداقاً مؤيداً ، ومن الواضح ان رابطة المصداق المؤيد مع القضية الكلية هي زابطة ثبوتية لا إثباتية ، فليتدبر في اطراف المطلب . واصلاً فان اتحاد منهج الإثبات ما هي حاجته الى هذه المباحث الجانبية في التأييدات اللغزية ! فمن يعتقد بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية و يتمسك بالمنهج التجريبي من خلال الإستقرار : او الإحتمالات او امور اخرى ويحصل على القضايا الكلية ، فبعدها اي بحث يمكن ان يكون له في التأييدات اللغزية بهذا المعنى ؟

فمن العجب ان يقول سروش في تلك المقالات التكميلية (موانع الفهم) : «***ومن هنا يفهم لغز همپل بشكل افضل ، وفي حوزة العلوم التجربية (وفقط في هذه الحوزة وفي مقام الإثبات) هناك ارتباط في رد وقبول القضايا فيما بينها من خلال المنهج المعرفي ، وهو ان تأييد قضية ما يستتبع تأييد قضايا أخرى . وبعبارة اخرى فإن من يقبل أو يؤيد ان الورقة خضراء ، فان هذا المنهج وهذا المقياس الذي اوصله الى هذه النتيجة ، يلزمه ان يقبل ان البقر أصفر او العسل حلو وهكذا ، بحيث ان انكار صفرة البقر يوجب***

انكار خضرة الورق (ومن خلال انكار فائدة منهج الاستقراء والتجربة) والتأييد هو في مقام الإثبات لا الثبوت ، ولا يلزم الجريان خلف الإرتباط الضروري بين خضرة الورق وصفرة البقر ، فالارتباط هو بين قبول هاتين القضيتين لا بين محتواهما ..»(١٤) .

واتصور انه قد وقعت عدة مغالطات في هذا الكلام :

اولاً : ان لغز همپل لا يرتبط ادنى ارتباط بمسألة وحدة منهج الإثبات ، فالكلام هو في ان تأييد قضية كلية مثل «***كل ورقة خضراء***» كما هو ممكن بالمصاديق المباشرة مثل الورق اخضر ، فهو ممكن ايضاً بالمصاديق غير المباشرة مثل البقر اصفر (ولو بدرجة اقل) ، وليست قضية «***البقر اصفر***» امراً اجنبياً بالنسبة الى قضية «***كل ورقة خضراء***» بل هي تؤيدها . وليس البحث في ان للغز همپل جهات اخرى غير ما قاله سروش(١٥) ، بل اصلاً كلامه ـ اي ربط منهج الإثبات ـ لا يرتبط بمفاد لغز همپل .

ثانياً : قد ادعى انه اذا تم قبول ان الورق اخضر ، فان هذا المنهج وهذا المقياس الذي اوصله الى هذه النتيجة ، يلزمه ان يقبل بأن البقر اصفر او العسل حلو وهكذا ، وقد عده بياناً آخر للغز همپل.

والخطأ الفاحش الذي ارتكبه هنا ، هو ان قبول منهج ما او مقياس ما بما هو هو وبدون ضميمة المشاهدات ، لا يقود ابداً الإنسان الى مفاد قضية خاصة . ولنفرض اننا قبلنا الاستقراء كله ، واخترناه كمعيار ومنهج واصطلاحاً كمقياس ولنفرض اننا قد حصلنا من خلال هذا المنهج على ان كل ورقة خضراء ، فان هذه الإفتراضات لا تثبت ان البقر اصفر ولا تؤيده (بغض النظر عن بيان همپل) ، ولاثبات او تأييد هذه القضية الكلية يجب ـ فضلاً عن وحدة المعيار والمنهج ـ ان نضم ايضاً مشاهدة البقر الأصفر في الخارج ، وفقط في تلك الصورة عندما تلزمنا وحدة المنهج ان نقبل بان «***البقر اصفر***» ؛ والا مجرد ان يكون «***الورق اخضر***» ، ومجرد ان نقبل الإستقراء كمنهج عام ، فإنه لا ينتج ان «***البقر اصفر***» ، مع ان الكلام في لغز همپل في ان تلك المصاديق المثبتة لـ«***خضرة الورق***» (اي الأوراق الخضراء) هي

بعينها تؤيد ان «*البقر اصفر*» ، واصلاً كل غرابة التأييدات اللغزية هي ان تستطيع الشواهد بالظاهر الأجنبي ـ مثل الورق اخضر ـ ان تؤيد ان «*البقر اصفر*» والا فإن اثبات او تأييد كل قضية كلية مثل «*الورق اخضر*» و «*البقر اصفر*» بمصاديقها المباشرة من خلال منهج متحد كالإستقراء او حساب الإحتمالات او مثله ، فهو لا يحتاج الى بحث. وببيان أوضح : اذا كان مفاد لغز همپل هو وحدة منهج الإثبات ، ففي هذه الصورة يكون معنى اللغز في مورد قضيتي «*كل ورقة خضراء*» و«*كل بقرة صفراء*» هو انه «***بكل منهج نثبت او نؤيد ان كل ورقة خضراء ، فبنفس هذا المنهج نثبت او نؤيد ان البقر اصفر***» ، وعليه اذا اثبتنا بالإستقراء ان الورق اخضر ، فبهذا الإستقراء نثبت ان البقر اصفر ، اي في صورة الحصول على البقر الأصفر وفقدان البقر غير الأصفر ، نحكم في برهة من الزمان ان كل البقر أصفر. وليس واضحاً لي اين يكون هذا البيان لغزياً بحيث يسمى لغز همپل ، واذا كان هذا مفاد لغز همپل ، فما هو الوجه في كل هذا النزاع في صحته ؟! وما جعل لغز همپل لغزاً ليس مسألة وحدة منهج الإثبات او التأييد ، بل هذه النكتة ان المصداق الذي يؤيد «*كل ورقة خضراء*» هو بعينه يؤيد «*كل بقرة صفراء*» ، نظير انه في قضيتي «*كان سعدي في القرن السابع*» و «*هزم نابليون في واترلو*» نستطيع ان نثبت ان القرائن والشواهد التاريخية التي تثبت ان سعدي كان في القرن السابع هي بعينها تثبت ان نابليون هزم في واترلو ، ويبقى هذا المطلب غريباً جداً ، ولا ربط له بوحدة منهج الإثبات . وان وحدة منهج الإثبات غايتها ان تقول ان التواتر النقلي المثبت للقضية الأولى مثبت ايضاً للقضية الثانية ، لا ان نفس النقل الحاكي في القضية الأولى عن الانسان في القرن الثامن (مثلاً) هو بعينه يحكي عن مضمون القضية الثانية ويؤيدها، وعليه فان خطأ سروش انه ظن ان قبول منهج اثبات قضية مثل «*كل ورق اخضر*» يلزم الانسان ان يقول ان «*كل بقرة صفراء*» ، مع ان عدم الملازمة امر واضح جداً ، ويحتاج الى ضم مشاهدة الأبقار الصفراء .

وكل تأكيدنا هو على ان وحدة منهج الاثبات في القضايا لا تنتج هذا الترابط ، واذا قبلنا بلغز همپل ببيانه الخاص ـ لا وحدة منهج الاثبات ـ فانه في الواقع منتج

لنوع من الرابطة بين القضايا والمعلومات ، وهذه الرابطة ثبوتية لا اثباتية .

الشاهد الثاني على ان المدعى الأول في مقالات القبض والبسط هو الترابط الثبوتي للمعارف لا الإثباتي (وفي منهج الإثبات) انه بتبع طرح لغز التأييد قال : انه عندما ننظر من خلال منظر العلية يكون كل شيء مرتبطاً بكل شيء ، حلاوة السكر وملوحة الملح وسواد الغراب وغيره(١٦) . وقول سروش هذا وان كان خلطاً بين عالم المعلومات وعالم الخارج ـ لان الكلام هو في ربط المعلومات لا في ربط الأشياء الخارجية مع بعضها ـ لكنه يثبت هذه النكتة ان المدعى لم يكن مجرد وحدة منهج الاثبات .

والى هنا يكون الإشكال الاول قد انتهى . وملخص الإشكال هو ان وحدة منهج اثبات القضايا ، والترابط من هذه الحيثية لا يرتبط بترابط هذه القضايا وهو كلام خاطيء جداً ان يدعي الإنسان بداية ان المعارف مرتبطة مع بعضها ، و من ثم يقول (من دون اية قرينة) ان المراد هو ان منهج اثبات المعارف المختلفة مع بعضها هو واحد ! فضلاً عن انه يمكن ان يدعى من خلال شواهد وقرائن كثيرة ان المدعى الأول لمقالات القبض والبسط هو الترابط الواقعي للمعارف وليس وحدة منهج اثباتها .

الاشكال الثاني : نظرنا في هذا الإشكال هو الى نكتة اكثر اساسية . ولنفرض ان اصل المدعى من البداية هو ان المعارف المختلفة في مقام الإثبات والدليل كونها مرتبطة فيما بينها من خلال وحدة المنهج ، هو بهذا المعنى انه اذا تعاملنا في مورد ما بمنهج خاص ، فيجب ان نفعل كذلك في الموارد المشابهة . لكن هذا المطلب لا يستلزم ابداً النتيجة التي يريدها سروش ، فهدفه الأساسي من ادعاء ترابط المعارف فيما بينها هو ان يكشف الستار عن سر تحول المعارف الدينية وغير الدينية . وعلى هذا الأساس طرح التوصية بتجديد المعارف الدينية عن طريق تعلم المعارف غير الدينية

والأن نريد ان نرى ان وحدة منهج الاثبات الى اي حد تساعد على هذا الهدف . واتصور ان هذه المساعدة هي جداً ضعيفة ولا يعتنى بها ، وان وحدة منهج الإثبات او ابتناء القضايا المختلفة في الإثبات على منهج خاص ، يضمن فقط تحول هذه القضايا في ظل التحول في منهج الإثبات لا أكثر ، مع أن اكثر التحولات الحاصلة في المعارف

غير الدينية لم تحصل في منهج الإثبات ، بل ومضامين الإثبات . وبما ان المضمون المثبت ليس مرتبطاً بالمعارف الدينية (اي لا يوجد دليل عليه) فيجب الا يستلزم تحولها التحول في المعارف الدينية .

وسنوضح هذه النكتة من خلال مثال . لنأخذ قضيتي «***كان سعدي في القرن السابع***» و «***هزم نابليون في واترلو***» . ولنفرض اننا نظن الى الآن ـ وطبق أكثر من نقل ـ انه : «***كان سعدي في القرن السابع***» لكنا وجدنا شواهد أخرى تشكك في صدق هذا المعطى التاريخي ، او تبطله بلحاظ قوتها . فمن الواضح ان هذا التحول في الفهم التاريخي لمعطى «***كان سعدي في القرن السابع***» لا يغير فهمنا لقضية «***هزم نابليون في واترلو***» وكذلك اي فهم تاريخي آخر يختلف مضموناً مع المعطى المذكور . وفقط فإن التحول في فهم القضية الأولى يتضمن التحول في فهم القضية الثانية، عندما يكون هذا التحول ناشئاً من التحول في منهج اثباتها ، فمثلاً منهج «***النقل المتواتر***» لإثبات المعطيات التاريخية يخدش به فقط عندما تقوم وحدة منهج الإثبات باحداث التحول في علمنا بالمعطى الثاني ، لكن سوء الفهم هذا يستحق الإلتفات ، حيث يتوهم ان التحول في فهم حقيقة ما (مثل وجود سعدي في القرن السابع) ينشأ دائماً من التحول في منهج اثبات هذه الحقيقة ، بل على العكس فان أكثر الإختلافات والتحولات تتشكل في جهات غير اصل منهج الإثبات ، كالخدشة في القرائن والشواهد المجموعة وامثال ذلك . وكذلك في العلوم التجربية والفلسفية ؛ اذا جعلت جانباً نظرية ما في الفيزياء ، فليس معناه أن منهج اثباتها قد جعل جانباً ، بل ان الخدشة هي في نفس المحتوى المثبت لا في منهج اثباتها . اي انه بنفس ذلك المنهج (مثلاً التجربة) الذي اثبتت من خلاله القضية المجعولة جانباً ، فانها تبطل بنفس ذلك المنهج ، وسببه الحصول على شواهد وقرائن جديدة ، لا الحصول على منهج جديد ، ولا أنكر انه وان كان احياناً يحصل تحول او اختلاف في منهج اثبات القضايا ، ولكن الكلام هو في عدم الحصر ، ويتضح من هنا سر عدم ارتباط اكثر التحولات الحاصلة في العلوم بالمعارف الدينية ، وايضاً العلوم الأخرى مع بعضها لان كثيراً منها (اي القضايا والعلوم) لا يرتبط فيما بينه مضموناً ، ولذا لا يؤدي

التحول في احدها الى التحول في الآخر ، ونعتقد حقاً انـه لا يـوجد ارتـباط بـين «**العسل حلو**»(١٧) و «**الانسان فاني**» لإن حسن الظن بالمدعين قادنا مكـرهين لان نظنِ انهم يتكلمون في مقام الاستدلال عن ارتباط يفيد دعاواهم ، لا كل ربط ولو لم يكن هناك اي تأثير في الغرض الأصلي ، وقد اتضح ان أكثر مساعي سروش في اثبات هكذا ارتباط قد ذهبت هدراً ، لان غرضه الأصلي انه أراد من خلال اظهار الإرتباط بين القضايا المختلفة والمتباينة ظاهراً أن يظهر ان التحول في احدها يجر الى التحول في الآخر ، فيثبت من خلال هذا الطريق ان المعارف الدينية يجب ان تتحول بتبع المعارف غير الدينية ، وقد اتضح الآن ان ذلك الارتباط حـيث ان التـحول في قضية ما مثل «**العسل حلو**» يسري الى قضية اخرى مثل «**الانسان فـاني**» ، لا يمكن ان يكون ارتباطاً في منهج الإثبات ، لان تحـول هذه القـضية بـلحاظ مـنهج الإثبات هو فرض نادر مقارنة مع التحول من سائر الجهات . وبعبارة اخرى اكثر التحولات المتصورة في قضية ما مثل : «**الإنسان فاني**» او «**العسـل حـلو**» هـي تحولات تصيب مضمون هذه القضايا لا منهج اثباتها ، وعليه فإن كل ذلك التأكيد على وحدة منهج الاثبات في القضايا المتباينة هو خطأ قد ارتكبه سروش ، وليس عدم التفات من المنكرين ، ولذا فان شكايته من المنكرين انه : «***كان هناك عـدم التفات الى هذه النكتة المهمة وهو ما ادى ببعضهم الى ان يظنوا انه اذا لم يكن هناك ربط قياسي للمحتوى بين القضايا فسندخل من جهة الارتـباط النفسي وتداعي المعاني . وبالتأكيد أنه يجب القول بشكل مؤكد ان الربط المنهجي هو منطقي ايضاً ، لكنه ليس ربطاً قياسياً ـ منطقياً ، وليش ربطاً بين مـحتوى القـضايا (مـقام الثـبوت) بـل ان المـلازمة مـتعلقة بـمقام الإثبات ...***»(١٨) لا موقع لها ابداً ، وكما مر فان حسن ظننا به قد أوجب ان نحمل الربط الموجود في مقالاته على الربط المضموني والمحتوائي ، والا كيف يمكن التكلم عن ارتباطات ليس لها اي ارتباط بالمدعى، واني اتعجب مع انه كان يبني على تجميع اي ارتباط ، فهو لا يتكلم عن الارتباطات البسيطة والملموسة أكثر. فـ : «**العسل حلو**» و «**الإنسان فاني**» يرتبطان ببعضهما ، لان كلاً منهما قد تكلم به في هواء واحد ! فهنا

وجه اتحاد الفضاء .

ويوجد ايضاً ربط آخر : ان هاتين القضيتين مرتبطتان ببعضهما ، لانه قد تُكلم بهما في زمان واحد ، وايضاً هما مرتبطتان لانهما القيا في مكان واحد وهلم جراً .

ولا اتصور ان لهذه الارتباطات حد ونهاية ، فالانصاف ان يكون البحث في ارتباطات تفيد مدعاه الأصلي ، اي الارتباط الذي يجعل التحول يسري من معطى الى معطى آخر ، وبهذه الوسيلة يقوى هذا المدعى ان تحولات العلوم تؤدي الى تحول المعارف الدينية ، مع انه قد اتضح جيداً ان هذا الربط لا يرتبط ابداً بوحدة منهج الإثبات ، ويجب ان يجعل في اطار الربط المضموني والمحتوائي .

وهنا الفت اذهان الناقدين الى نكتة جزئية ، وهي ان الربط الحاصل من وحدة منهج الإثبات ـ كما قال سروش ـ ليس ربطاً منطقياً . فقد قال مراراً ان هذا النوع من الربط هو ربط منطقي ، لكنه ليس من سنخ الربط الثبوتي(١٩) .

وقد اعتبر في موقع آخر ان عدم الإلتزام بوحدة المنهج هذا هو نوع من التناقض وعدم التوافق(٢٠) . لكن الحق ان هكذا ربط ليس من سنخ الإرتباطات المنطقية ، بحيث يؤدي انكاره الى نوع من التناقض ، فمن يعمل بالنقل المتواتر في قضية «***كان سعدي في القرن السابع***» (يقبلها) لكنه لا يفعل كذلك في قضية «***هزم نابليون في واترلو***» ، فهو لم يرتكب اي تناقض . وما يقال هو ان هذا المنهج ليس عقلائياً ، اي ليس موافقاً للعقل ان يجري الانسان احكاماً مختلفة في موارد متشابهة بشكل كامل وبدون اي دليل ، ولذلك يوجد فارق كبير بين «***عدم العقلائية***» وبين «***التناقض***» والربط المنطقي .

٤ ـ برهان في ترابط المعارف ونقده

ابدع سروش مناهج خاصة في مقام اثبات الارتباطات البعيدة بين العلوم واحكام الشك في الصلاة تشبه المنهج المذكور في البحث السابق ، وفي مقالة كجواب على نقدنا كتب يقول :

«***اذا كان قبول هذا المعنى (اي انسجام الأقسام المختلفة للمعرفة ،***

ومن جملتها المعرفة التجربية والمعرفة الدينية والفقهية) صعباً بالنسبة إليه ، فلينكر نظرية مركزية الشمس ، وليفكر في عواقبها ليرى ان انكار مركزية الشمس يقتصر على انكار قضية بسيطة ام يفسد ويخرب تمام العلوم (نعم تمام العلوم لا علم النجوم فقط)، وان نظرية مركزية الشمس في هذا العصر تعتمد على قرائن بحيث أن عدم اخذها بعين الاعتبار اوتخطئة الحواس والآلات العلمية في كشفها وادراكها يؤدي الى تجديد النظر في نظريات جميع العلوم ..»[٢١] .

وقبل ان نبين الاشكال على هذا النحو من الإستدلال اطرح مثالاً حتى تتضح جيداً غرابة طريقة استدلاله : ندعي ان قضية «**مجموع زوايا كل مثلث تساوي قائمتين**» ترتبط مع اثبات «**غليان الماء على درجة حرارة مئة**» ، فاذا انكرتم القضية الأولى فلازمه انكار بعض البديهيات (مثلاً) ، واذا انكرت البديهيات ، لا يبقى طريق لإثبات القضية الثانية ، فيعلم من ذلك ان هاتين القضيتين مرتبطتان فيما بينهما ، بل يعلم ان قضية «**مجموع زوايا كل مثلث تساوي قائمتين**» ترتبط بجميع العلوم ، لان انكارها ليس انكاراً لقضية بسيطة ، بل يضر جميع العلوم (نعم جميع العلوم) ، لانه يستلزم رأياً آخر في الإحساس والبداهة وايضاً منهج تحصيل العلوم وغيره .

وقد ظن البعض ان ذكر هذا المثال هو من اجل اثبات المطلب ، فتصوره نوعاً من الاستدلال من قبلنا ، فكتب مجيباً :

«واقعاً لماذا يستعان في النقد بكل وسيلة ومنهج ، ويخلط الجدل بالبرهان، حتى يخرج الرقيب من الميدان ، واخيراً اين يمكن ان نصل من الغرابة الى البطلان وإلى اين يذهب انسان متعلّم كالنا قد بحيث يتجاوز حريم المنطق ، ولنفرض ان الاستدلال غريب ، فماذا يمكن الإستنتاج من هذا ، فقطعاً لا ينتج البطلان ، أليست جميع الاكتشافات الجديدة واقوال الانبياء غريبة في البداية وبديعة ولا تستقر في الأذهان بسهولة : واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ..»[٢٢] .

وليس واضحاً لي انه من اي عبارة «**نقد**» يفهم انني وصلت من الغرابة الى البطلان ، بل لا اتصور ابداً ان سر ذكر هكذا امثلة يخفى على القاريء ، وان الأمثلة التي توضح غرابة وبعد نظرية ما فائدتها انها تحث القارئين على التأمل أكثر في النظرية المذكورة ، وتمنع من سهولة قبول تلك النظرية ، وهذا المقدار ليس جدلاً ، وليس خلطاً للجدل بالبرهان ، وليس الغرض التصريح ببطلان دليل من خلال غرابته ، بل فقط من اجل الا يقبل الدليل بسهولة ، وهذه الغرابات هي من سنخ التنبيه لا البرهان ، وهذا الطريق شائع كثيراً في الكلام ، كما لا يخفى على المتتبع في كلام المحققين .

واما ما قاله في مورد الكلام البديع والغريب للمكتشفين والأنبياء ، فهو خلط في بحث لم نقله ان كل كلام غريب هو باطل ، لكن كل كلام غريب يدعو الإنسان الى كثير من التأمل في الموارد العادية .

فاذا كان هناك برهان يطابقه ، فيجب قبوله ، واذا لم يكن فيجب رفضه ، وقد بينت في هذا المقام ان دليل سروش يبتني على مغالطة ، اي قد أقمنا الإستدلال على بطلانه بتبع تبيان غرابته ، وسيأتي لاحقاً ، فأين هذا ودعوة الأنبياء اين ؟! ومتى طلب الأنبياء من الناس ان يقبلوا دعوتهم من دون دليل ، فاذا كان ادعاء الوحي غريباً بالنسبة الى فرد من افراد المجتمع ، فان هذه الغرابة تدعو الناس الى البحث وطلب الدليل ، فضلاً عن انها تدعو الى ذلك في الموارد العادية ، ولذلك فان الأنبياء (عليهم السلام) قد ابرزوا العلامات والمعجزات بمعية دعوتهم حتى يدفعوا غرابة دعوى الوحي بالبرهان والبينة .

وان الخطأ الواضح الذي ارتكبه سروش في استدلاله يكمن في هذه النكتة وهو ان انكار الإرتباط بين قضيتين لا يستلزم انكار نفس هاتين القضيتين ، فالفقيه يقول انه في مقام استنباط حكم الشك في ركعات الصلاة لا يفرق بين ان تكون الشمس هي المركز او الأرض المركز ، اي ان مركزية الشمس او الأرض (والتي هي مضمون اذعان او تصديق) لا ترتبط باستنباط الحكم ، فالفقيه لا ينكر اياً من قضيتي مركزية الشمس او مركزية الأرض ، حتى يلزمه انكاره هذا انكار مباديء دخيلة في

استنباط حكمه ، فانكار الارتباط هو غير انكار طرفي الإرتباط (المرتبطين) ، وان الغفلة عن هذه النكتة المنطقية البسيطة قد ادت الى عدم قيام ذلك الإستدلال الجديد ! ويتضح من هنا ان كل تلك الاطالة التي قام بها في بيان نتائج انكار مركزية الأرض لا مورد لها ، فقد قال ان لازم هذا الإنكار ليس فقط انكار المعطيات النجومية ، بل في النتيجة قوانين الميكانيك وقوانين النور و.... وقوانين البيئة ، وايضاً العلوم الإنسانية، وكذلك علم المعرفة والفلسفة ، وبالمآل الأصول والفقه ! فكل ذلك يقع مورداً للتشكيك(٢٣) .

وإذا كان الكلام صحيحاً فلا يرتبط ابداً بمدعانا انه يوجد عدم ارتباط بين القضيتين ، فهي كلها توالي فاسدة لانكار طرف الارتباط لا نفس الإرتباط بالوجه الذي مر . وقد ظن البعض ان طريق النقد هذا هو غير صحيح :

«***لانه اذا لم يكن هناك اي ارتباط ، فيجب الا يحصل اي تفاوت في النظام من خلال انكار قضية ما ، مع انه سيحصل تفاوتات عظيمة .. فاذا كانوا في صدد النقد فيجب ان يبينوا قضيتين لا يفسد انكار احداهما الأخرى بواسطة ام من دون واسطة ، وتبقى على حالها ، لا انهم ـ ومن دون الالتفات الي مستتبعات الكلام ـ يصرون ، على أنه ننظر فقط الى انكار الإرتباط بينها ، وأنه ليس لدينا اهتمام بما سيحصل للطرفين ...***»(٢٤) .

ويبدو ـ بالإلتفات الى المطالب السابقة ـ ان الخطأ الذي وقع فيه ذلك المتوهم قابل للحل ، وفي نفس الحال لعل الاشارة الى اصل هذا التوهم لا يخلو من فائدة ، ومنشأ هذا التوهم هو خلط «***الربط بين القضايا***» و «***الربط بين طرق اثبات القضايا***» ، فاذا استلزم انكار قضية ما انكار قضية اخرى ، في هذه الصورة يمكن ان يكون وجه هذا الاستلزام تلك النكتة التي جاءت في كلام المتوهم ، اي ان اتحاد منهج اثبات القضيتين يوجب ان انكار احداهما او الحكم بعدم اعتبارها يستلزم انكار او عدم اعتبار الأخرى ، لا ان مضمون كل من القضيتين يرتبط بالآخر . فلنفرض ان قضية «***زوايا كل مثلث ١٨٠***» وقضية «***١ + ٢ن هي فرد***» كلاهما قد ثبت بواسطة برهان الخلف ، ومضمون كل من القضيتين يتفاوت عن الأخرى ولا يرتبطان

ببعضهما (الى ذلك الحد الذي نعلمه) ولكن طريق اثبات كليهما واحد (طبق الفرض)، فاذا انكر احدهم القضية المثبتة اولاً، فسيؤدي انكاره الى انكار مقدمات الإثبات وفي النتيجة الى انكار برهان الخلف (مثلاً)، وهذا الإنكار يلزمه (عقلائياً) ألا يرى برهان الخلف في القضية ذي اعتبار، ولذا لن تثبت القضية الثانية. فكما نرى فان استلزام انكار قضية لانكار قضية اخرى لا يكشف بأي وجه عن ارتباط مضمون القضيتين فيما بينهما، فبأي قدر هو خطأ المتوهم حيث خلط البحث في ترابط المعلومات ـ الذي هو بحث اصلي ـ بالبحث في الترابط في منهج الإثبات، ولا اتصور ان المتوهم قد فطن الى هذا التفكيك، بل ظن ان كون انكار قضية يؤدي الى انكار قضية اخرى، فهو دليل على ارتباط القضيتين وقد اتضح بطلانه مفصلاً.

وهنا من المفيد الالتفات الى هذه النكات:

اولاً: قد ذكرنا سابقاً ان استلزام انكار قضية بالنسبة الى انكار قضية أخرى في المثال مورد البحث، اي مركزية الشمس ومطالب العلوم وبالنتيجة الفقه، ليس استلزاماً منطقياً، بحيث يستلزم انكار احداهما انكار الأخرى (كما ظن سروش)، بل هو استلزام عقلائي، اي ليس اسلوباً عقلائياً ان يعمل الإنسان في مورد ما بالحس ويراه معتبراً، لكنه يرى في مورد آخر (بدون اية خصوصية) ان الحس فاقد للإعتبار؛ لكنه لا يوجد اي تناقض في الجمع بين هذين الرأيين مع كونه غير عقلائي.

الثاني: من الشواهد التي تبرز بوضوح ان ذلك المتوهم قد خلط بين «***الترابط بين القضايا***» و «***الترابط بين طرق اثباتها***» هو انه ليس لانكار مركزية الشمس بنحو الاطلاق اية ملازمة مع انكار معطيات العلوم الأخرى و بالمآل العلوم الإنسانية والفلسفة والفقه، بل ان هذا الاستلزام يكون عندما يرجع انكار مركزية الشمس الى انكار طريق اثباتها، اي المعطيات الحسية و امثالها، والا اذا فرضناأنه لم تتوفر الى الآن قرائن وشواهد متقنة لاي من القضيتين محل البحث، فهل يستلزم انكار احداهما انكار الأخرى؟ فالجواب بوضوح هو لا. مع انه اذا كان هناك ارتباط بين مضمون ومحتوى القضايا، فبالضرورة يجب ان يرجع انكار احداهما الى انكار الأخرى، لانهما قضيتان مثبتتان، ولانهما ليستا كذلك (أي هما مشكوك فيهما)، بل

لانهما صادقتين ولانهما كاذبتين .

مع انه اذا فرضنا ان قضية «**الشمس مركز**» لم تثبت الى الآن فإن انكارها لا يستلزم باي وجه انكار سائر العلوم والمعارف ، وهو ما يثبت بوضوح ان الارتباط المزعوم في كلام المتوهم ليس ارتباطاً بين مضمون القضايا ، بل هو ارتباط او (بشكل اصح) وحدة في منهج اثبات القضايا ، والذي لا يرتبط ابداً ببحثنا ، فليتدبر بشكل دقيق .

٥ ـ عدم ثبوت الربط او اثبات عدم الربط ؟

من النكات التي يجب ان تتضح في جميع هذا البحث هي أن سروش يدعي في هذا البحث مطلباً غريباً بشكل كامل ، اي ان كل المعلومات مرتبطة مع بعضها ، حيث ان التحول في احدها يستلزم التحول في بقية المعلومات ، ومن الواضح ان الدليل على عهدة المدعي ، ويكفينا في المقابل طلب الدليل ، ولذا من العجيب جداً ان يأتي في مقالات سروش وغيره انه على عهدة الناقد (أي نحن) ان يثبت عدم الربط بين المعلومات(٢٥) . فهذا القول هو نظير دعوى من يقول ان مركز الأرض هنا ، واذا لم تقبلوا فقيسوا ! فمن يدعي ان جميع المعلومات مرتبطة مع بعضها وان تحول احداها يؤثر في الأخرى ، بل ان كل تغيير ـ ولو كان قليلاً ـ في زاوية من زوايا المعارف البشرية ، فانه لا يقف عن الحركة الى ان يحدث التلاطم في كل البحر المواج للمعارف، فمن الواضح ان عليه هو ان يقدم الدليل لا الطرف الآخر الذي يطلب الدليل فقط .

وذا تجاوزنا هذه النكتة الأساسية ، فهل يمكن اثبات عدم الربط بين القضيتين ؟ وقد كتب بعض منتقدينا ان عدم الربط بين قضيتين ليس امراً سهلاً بحيث يحصل بمجرد المشاهدة ، بل هو امر معقول يجب ان يكشف النقاب عنه بمساعدة نظرية من النظريات ، فكل قضيتين لا ترتبطان بحسب الظاهر ، فهما ترتبطان في ظل نظرية أعلى، وكل من يدعي عدم الإرتباط بشكل مطلق يجب ان يبرهن على محالية النظرية الأعلى ، فمثلاً هاتين القضيتين انه «**الآن الساعة العاشرة**» و «**هذا النبات**

قد تفتح » هما ترتبطان في ظل هذه النظرية التي تقول «***تجذب النباتات الكلسيوم في الساعة العاشرة***» ، وغيرها من هذا القبيل ...[٢٦] .

وقد قلنا في البحث السابق ان الفقيه يقول ان مركزية الشمس او الأرض لا ترتبط ابداً باستنباط حكم صلاةالجمعة ، لا انه ينكر القضيتين المذكورتين ، ومن الواضح ان هذا المقال ليس مجرد «***طلب الدليل على الربط***» ، اي انه لا يشكك فقط في وجود الربط بين مركزية الشمس واستنباط حكم صلاة الجمعة ، بل يتقدم خطوة ، ويدعي عدم الربط . وعليه كيف يمكن الإجابة على هذا الاشكال ان عدم الربط هو مدعى يحتاج الى البرهان ؟ والحق ان ما قاله منتقدونا ان عدم الربط بين قضيتين ليس حكماً بسيطاً هو قول ليس في محله ، لكن هل اثبات عدم الربط هو امر يعقل في ظل نظرية ما فقط ! اتصور انه ليس كذلك . فيوجد في بعض الموارد خصوصيات تجعل الحكم بعدم الإرتباط امراً ممكناً ، من دون ان يكون هناك حاجة الى نظرية أعلى . ويبدو ان منتقدينا قد التفتوا في هذا الحكم الى بعض القضايا فقط ، وغفلوا عن الموارد والخصوصيات الأخرى التي يمكن ان تيسّر الحكم بعدم الربط .

وسنشير الآن الى بعض هذه الموارد ، وسيتضح في النهاية ان مسألة استنباط الحكم من هذه الموارد هي بحيث يمكن الحكم من خلالها بنحو جازم بعدم وجود الارتباط بين بعض الأمور :

أ ـ من الموارد التي يمكن الحكم فيها بعدم الإرتباط القضايا التي تحكي عن الوجدانيات ، كأن يقول الشخص «***انا انفر من الظلم***» او «***أشتاق الى العدل***» ، فيمكن ان تكون هذه القضايا مطلقة ، بمعنى ان يكون الشخص متنفراً من الظلم في كل حال وكل وضع ، ويكون العدل مطلوباً له في كل حال وفي كل وضع ، فهنا يمكن القول ان القضية التي تحكي عن نفرة هكذا شخص من الظلم أو طلبه للعدل ، لا ترتبط ابداً بقضية «***الأرض مركز***» او «***الشمس مركز***» مثلاً . فيقول المرء «***انا انفر من الظلم***» سواءً كانت الأرض مركزاً او كانت الشمس مركزاً ، اي يدرك في وجدانه هذا الاحساس في حالة كل من الوضعين المذكورين ، فهنا الحكم بعدم ارتباط «***مركزية الشمس***» بالنسبة الى قضية «***انا انفر من الظلم***» (بنحو خبري لا

انشائي) هو امر متصور ومعقول بشكل كامل .

ويمكن ان يحتمل (ولو بعيداً) ان مضمون القضية الأولى ، اي «***مركزية الشمس***» دخيل في اصل وجود الشخص ، و بالنتيجة في حصول التنفر الذي هو احساس منه ، وبالنتيجة لم نحكم انه يمكن القول بشكل قاطع ان هناك عدم ارتباط مع «***مركزية الشمس***» .

والجواب انه حتى في هذا الفرض فان عدم الربط ثابت ، لان حكم التنفر او الميل (الشوق) هو محمول يحمل على الموضوع على فرض وجوده ، فاذا كان هناك شخص ما ، فهو (مثلاً) متنفر من الظلم مطلقاً ، سواءً كانت الشمس مركزاً او كانت الأرض . فأنا عندما احكم الآن «***انا متنفر من الظلم مطلقاً وفي كل حال***» فمن الواضح انني احكم هذا الحكم على تقدير وجودي وتحقق ، و بعبارة أخرى ليس هناك دخالة لمركزية الأرض أو الشمس في ثبوت هذا المحمول «***التنفر***» لموضوعه «***أنا***» ، وان كان من الممكن أن يكون دخيلاً في أصل ثبوت الموضوع وتحققه في الخارج .

و اعتقد ان الوضع هو على هذا الحال في أكثر الوجدانيات ، اي أن الشخص المدرك يمكن ان يحكم بشكل قطعي ان إحساسه الوجداني بالنسبة الى شيء ما هل هو مطلق ام لا ؟ فهل تحقق شيء ما دخيل في احساسه ام لا ، لانه يكفي في أكثر الوجدانيات التصور الدقيق للموضوع في تحريك الإحساس (وان لم يكن هذا المطلب كلياً) .

ب ـ من الموارد التي تشبه المورد المذكور البناءات العقلائية ، بل يمكن اعتبارها قسماً خاصاً من تلك الوجدانيات التي ذكرناها في المورد «***أ***» ، ففي البناءات العقلائية مثل «***بناء العقلاء على العمل بظواهر الألفاظ***» أو «بناء العقلاء على تشكيل الحكومة والقوانين المدنية» ؛ يمكن ان يحكم ان بعض الأمور لا ترتبط ابداً بهذا البناء ، وهنا مثل المورد السابق ، فان هذا الحكم ينبثق من خلال هذا الطريق ان البناءات العقلائية من الأمور الوجدانية ، فالعقلاء يقولون : «***نعمل بظواهر الألفاظ والكلمات، سواء كانت الشمس مركزاً او كانت الأرض مركزاً***» ، وليس

الغرض ان تكون هذه البناءات قضايا ، لان بناء العقلاء هو من قبيل الفعل والعمل ، والمراد قضية تخبر عن هذه البناءات ، مثل «***للعقلاء قانون بهذا المضمون انـه يجب العمل بظواهر الألفاظ***» ، وعملياً قد ثبت في الخارج انـه ليس لمـركزية الشمس او الأرض اي دخل في هذا الحكم ، فعندما لم تكن تعد الشمس مركزاً ، كان العقلاء يعملون في حياتهم بالظواهر ، وعندما اعتبرت الشمس مركزاً فالعقلاء ايضاً يعملون بظواهر الألفاظ .

ويجب ان تكون هذه النكتة واضحة وهي اننا ذكرنا هذه الموارد كمثال ، ويجب الا يكون هناك مناقشة في المثال ، فالغرض هو انه يمكن الحكم بعدم الربط في هذه الموارد .

ج ـ مثال آخر : وهو كل الموارد التي يثبت العقل فيها حكماً على مـوضوع مستقل ، سواء في احكام العقل العملي او في احكام العقل النظري .

في الموارد التي يحكم العقل فيها بحسن وقبح فعل ما ، ويعتبر ذلك الفعل تمام الموضوع لحكمه ، فمن الواضح في هذه الصورة ان كل شيء آخر ـ سوى ما أخذ في الموضوع ـ هو اجنبي عن هذا الحكم ، فالعقل يعتبر الظلم قبيحاً ، وهذا الحكم العقلي مطلق ، اي ان هذا الحكم ثابت سواء كانت الشمس هي المركز او كانت الأرض هي المركز ، وعليه يمكن القول بنحو جزمي ان قضيتي «***الشمس هي المركز***» و «***الظلم قبيح***» لا ترتبطان . وكذلك حكم العقل بحسن العدل . فاذا كان هناك ربط فيجب ان يرتبط صدق وكذب القضية الثانية بنحو ما بصدق وكذب القضية الأولى ، مع انـه ليس كذلك طبق الفرض . ومن الواضح هنا ان هذا المورد هو من قبيل المثال ، اي ان الوضع هو كذلك بالنسبة الى الذين يقولون بالحكم للعقل العملي ، ويعتبرون بعضاً منه مطلقاً .

وينشأ الحكم القطعي بعدم الربط في هذا المورد من كـون العـقل حـاكـماً ، والحسن والقبيح محمولان يجب أن يجدهما العقل ، والفرض انه يحكم في بعض الموارد بنحو الإطلاق . وإذا اعتبرنا الحسن والقبح من الأمور الواقعية ، فيكون هذا المورد شاهداً على البحث عندما نعتبر ان الحكم بها من البديهيات ، مثل حكم العقل باجتماع

النقيضين في العقل النظري ، كما يقول بذلك جمع كثير من اهل الكلام ، بل اهل المعقول (كالحكيم السبزواري والمحقق اللاهيجي) .

ويمكن طرح قضية «**اجتماع النقيضين محال**» على أنها من احكام العقل النظري ، فحكم العقل بمحالية اجتماع النقيضين لا يتوقف على اي شرط ، اي ان العقل يعتبر اجتماع النقيضين محالاً في كل حال ، وعليه فان «**اجتماع النقيضين محال**» سواءً كانت الشمس مركزاً او كانت الأرض مركزاً ، وليس الأمر كذلك انه اذا لم تكن الشمس مركزاً فاجتماع النقيضين ليس محالاً ، وعليه فان صدق قضية «**اجتماع النقيضين محال**» لا يرتبط أبداً بصدق قضية «**الشمس مركز**» ، وتجري هذه النكتة ايضاً في القوانين المنطقية الأخرى مثل القياسات . ومن الواضح ان انتاج قياس النوع الأول لايرتبط بأمور أخرى ، فهو واقعية مطلقة سواءً كانت الشمس مركزاً او كانت الأرض مركزاً .

د ـ في كل الموارد التي نثبت فيها قضية من الأصول الموضوعة الخاصة بمساعدة قواعد الاستنتاج ، فيمكن ان نثبت ان كثيراً من القضايا ليست دخيلة في اثبات هذه القضية ، اي في استنتاجها من الأصول الموضوعة الخاصة ، حتىٰ لو احتملنا ان تكون دخيلة في نفس اصل الموضوع ، فمثلاً في اثبات قضية «**فيثاغورث**» نستفيد من عدة اصول موضوعية هندسية وعدة قواعد للانتاج . ويمكن تبيين ان قضية «**الشمس مركز**» ليست دخيلة في هذا الإثبات ، وان كان يحتمل ان تكون القضية المذكورة دخيلة في نفس الأصول الموضوعة . وبعبارة اخرى يمكن بسهولة تبيين ان اثبات القضية المذكورة من مجموع الأصول الموضوعة وقوانين الاستنتاج لا يرتبط بقضية «**الشمس مركز**» او «**الأرض مركز**» ، وعلى كل حال يمكن اثبات القضية المذكورة على انها من اصولها الموضوعة ، ولو احتملنا ان «مركزية الشمس» مرتبطة بنفس الأصول الموضوعة ، فان دخالة شيء ما في اثبات الحكم المبتني على فرض ثبوت الأصول الموضوعة (وبعبارة اصح : استنتاجه من الأصول الموضوعة) هو أمر ، ودخالته في نفس الأصول الموضوعة أمر آخر .

هـ ـ بالنسبة الى الفقيه فان مسألة استنباط الحكم من منابعه هو أمر شبيه

باثبات الحكم من أصوله الموضوعة ، فبسهولة يمكن تبيين ان اياً من مراحل اثبات واستنباط حكم من الكتاب والسنة (مثلاً) لا يرتبط بفرض مثل مركزية الشمس او مركزية الأرض ، بمعنى ان هذه الفروض لا تؤثر ابداً في استنباط الحكم من منابعه ، ولو احتمل ان اصل ثبوت المنابع (اي نزول القرآن او تحقق السنة) يرتبط بمركزية الشمس ، كما قلنا في المثال السابق ، فان دخالة شيء ما في اصل تحقق منابع الإستنباط امر ، ودخالته في نفس الاستنباط امر آخر . والمدعى في المقام هو ان استنباط حكم مثل «*وجوب صلاة الجمعة*» من القرآن والسنة (مثلاً) لا يرتبط بمركزية الشمس او الأرض ، واثبات هذا المدعى ليس امراً مشكلاً . ويجب ان تؤخذ بعين الإعتبار المراحل العديدة لاستنباط هذا الحكم والكبريات المستفادة اثنائها ، حتىٰ نجلس المدعى على كرسي التحقيق . فلنفرض بعنوان المثال انه قد حصل استنباط هذا الحكم من مجموع «*ظهور الآية الشريفة في وجوب صلاة الجمعة*» و«*اصل احجية الظواهر*» و«*عدم المعارض*» و ... فان تحقق ظهور الآية في الوجوب لا يرتبط بمركزية الشمس أو عدمها ، اي يفهم الوجوب من هيئة الأمر الموجود في الآية ، سواء قلنا بمركزية الشمس ام لا . ويبدو واضحاً ان مركزية الشمس او عدمها لا دخل لها في بناء العقلاء على العمل بالظواهر ، وكما قلنا سابقاً فان افضل شاهد على هذا المعنى ان العقلاء ـ سواء كانوا في الزمان القديم حيث كانوا يعتبرون الأرض مركزاً ، او كانوا في الزمان الحالي حيث يعتبرون الشمس مركزاً ـ يعملون بظواهر الأقوال والكلمات . وبهذا النحو يمكن اثبات انه لا دخل لمركزيةالشمس او عدمها في اي من مراحل استنباط الحكم من منابعه ، والنتيجة التي تستنتج من هذا البحث هي ان عدم الارتباط بين القضيتين ، وان لم يكن مشهوداً ويجب ان يبرهن عليه وأنه كم من نظرية أعلىٰ تربط بين أمرين غير مرتبطين بحسب الظاهر ؛ ولكن وفي موارد خاصة يمكن تبيين ان تحقق خصوصية ـ مثل وجدانية الحكم وامثاله ـ يمكن ان ينبثق عنه اثبات عدم الربط .

ويبدو ان سروش وغيره قد عطفوا نظرهم الى القضايا التجريبية ـ التي يبحث في صدقها وكذبها في العلوم ـ في تصميم هذا القول ، انه فقط في ظل البرهان على عدم

امكان نظرية اعلى ، يمكن نفي الربط بين قضيتين . ولكن ـ كما رأينا ـ فان تعميم هذا القول ناشيء من الغفلة عن خصوصيات تحصل في موارد أخرى .

ويتضح مما تقدم بطلان دعاويه في هذا المجال التي ذكرها في بحث «*موانع فهم تكامل المعرفة الدينية*» ، فقد كتب يقول :

«... *ان لمدعى الترابط المنطقي والمعرفي بين الافكار والأفهام والعلوم مؤيدات كثيرة ، وهو ما يعطيها القوة والأهمية ، ولا يمكن لإبطال ذلك المدعى التوسل بنماذج ارتباطها غير مشهود ، بل يجب اثبات انه في تلك الموارد لا يمكن وجود أي ارتباط ، وهذا ما لم يفعله المنكرون ،وهل يستطيعون فعله ؟ فمثلاً عندما يدعي احدهم ان حليب جميع الحيوانات يحتوي على اللاكتوز [LACTOSE] ، ويبرز مؤيدات كثيرة لنظريته ، فلا يمكن له ان يأتي بحليب غير مختبر لحيوان مجهول ، ويستنتج بطلان تلك النظرية بالاستناد الى عدم وضوح اجزائه . فلا يمكن ابداً ان يكون جهل امريء حجة على الآخر ، ولنفرض ان شخصاً لا يعلم ما هو الإرتباط بين فلسفة ما بعد الطبيعة والكيمياء التحليلية او ... فهل «لا اعلم كيف يكون هناك ارتباط» ينتج «اعلم انه لا يوجد هناك اي ارتباط» ، فلإبطال مدعى ترابط الأفهام والمعارف يجب احراز عدم الإرتباط ، لا ان يكون هناك جهل بالإرتباط ، فمن من المنكرين اتى بالبرهان على انه لا يمكن ان يكون هناك ارتباط في امثال النماذج المذكورة ؟ فما قالوه هو اظهار للجهل ... وبما ان الأمر كذلك ، ولم يقم دليل على نفي تلك النظرية ، بل يوجد مؤيدات كثيرة على ذلك المدعى ، فتبقى قوتها وحرمتهامحفوظة ، وهكذا نماذج مجهولة الحكم ليست مبطلة له بل هي معضلة ، وفرق كبير بين المبطلات والمعضلات ، وقد غفل المنكرون عن التفطن الى هذا التفاوت ، وعندما يجدون معضلاً فانهم يأخذونه كمبطل ، ويحكمون ببطلان اصل النظرية وأصدقاء العلم عندما يختبرون قوة نظريةما في كثير من المجالات ،وعندما لا يحصلون على مبطل لها ، فانهم يطمئنون لها ويستعدون*

للدخول في الساحات الصعبة و غير المختبرة بالاعتماد على عصا نظريتهم» (٢٧) .

ويتضمن ما تقدم عدة دعاوي يتضح تناقضها او بطلانها من المباحث السابقة ، ومع ذلك سنشير الى بعضها :

١ ـ يبدو من خلال هذا المقال انه يعتبر ان نظرية القبض والبسط نظرية مقترحة تتميز بتأييد الكثير من المؤيدات ،ومع ذلك يمكن ان تنوجد مستقبلاً موارد نقضية تبطلها وبعبارة اخرى فان «*القبض والبسط*» نظرية وليست قضية مبرهنة فلسفياً او معرفياً . مع انه صرح في مكتوباته السابقة ان هذا الترابط بين المعلومات هو امر مسلم ويقيني يقوم عليه البرهان المنطقي وايضاً الاستقراء التاريخي ، ومن الواضح ان البرهان المنطقي يثبت بنحو قطعي مدعى ما ، ولا يبقى هناك موقع للتأييد والإبطال بالشواهد . وقد نقلنا كلماته في هذا المجال في المبحث رقم (٢) فليراجع .

٢ ـ ادعى سروش ان لنظرية الترابط المنطقي والمعرفي بين الأفكار والأفهام والعلوم كثير من المؤيدات ، وهو ما يعطيها القوة والأهمية .

وان هذا الإدعاء يخالف من عدة جهات معتقداته ومقبولاته :

اولاً : ان من يقول بامكانية الابطال في تأييد النظريات العلمية يجب ألا يجري وراء الشواهد والمؤيدات المصداقية ، اي لا يمكن ان يعتبر أن الحصول على الروابط بين بعض «***الأفهام***» مؤيد لصدق نظريته ، وان التأييد في مسلك الإبطال لا يقوم من خلال الحصول على مصاديق نظرية ما ، بل يحصل من انبثاق النظرية من عدة اختبارات استعملت لابطالها .

ثانياً : اذا التفتنا الى ان معلوماتنا ومعارفنا ـ اعم من ان تكون جزئية أو كلية ، واعم من ان تكون حاصلة في الماضي أو الحاضر أو المستقبل ـ هي غير معدودة (لا انها غير متناهية رياضياً) ، فيتضح في هذه الصورة أن الأمثلة المذكورة لتأييد نظرية الترابط باي مقدار كانت ، فهي تشكل كسراً صغيراً جداً وقريباً من الصفر بالنسبة الى كل بحر المعارف البشرية ، وعليه كيف نعتبر ان هذا المقدار من المؤيدات كاشف عن قوتها وأهميتها .

ثالثاً : في جواب لمقالة لنا ، كتب في بحث لغز التأييد :

«***اني اعلمه ان هذا الفباء منهجية العلم ، حيث يؤيد مثال ومصداق واحد نظريتان ، بل نظريات عديدة ... ودائماً الأمر كذلك ، حيث يؤيد مصداق واحد نظريات عديدة (وبشكل دقيق ما لا نهاية له من النظريات)..***» (٢٨) .

ومن الواضح ان من يعتبر ان كل مصداق يؤيد ما لانهاية له من النظريات ، فهو لا يقول أساساً بالتأييد بالمعنى المبحوث ، لان كل مقدار مؤيد يحصل عليه ، فهو يؤيد ما لانهاية له من النظريات المتزامنة مع هذه المؤيدات . فالعجب انه من بين ما لانهاية له من النظريات اختار فقط نظريته المطلوبة ، ويقول : «***ان المؤيدات تعطيها القوة والأهمية !***» جيد ، وهي تعطي القوة والأهمية للنظريات الأخرى المضادة لها !، فهل هذا العمل عقلائي ، ان نختار نظرية واحدة من بين كل تلك النظريات ، ويكون الطرد نصيب الآخرين ؟ وهذا في الواقع برهان قد طرحه پوپر لرد نظرية التأييد بمعنى «***الحصول على مصداق للنظريات***» وحتى بمعنى «***رفع احتمال الصدق***» لها (٢٩) .

٣ ـ قد اتضح من البحث السابق ، ان ابطال نظرية ترابط جميع المعارف ليس فقط ممكناً بل هو واقع خارجاً ، حيث أخذت الموارد المتعددة لابطالها من الوجدانيات وامثالها ، حتى يتم تجاوز استنباط الاحكام الفقهية بالنسبة إلىٰ القراء . وعليه، كم يكون بعيداً عن الواقع تصور سروش حيث يقول ان ما اتى به المنكرون هو اظهار للجهل (بالنسبة الى تحقق الإرتباط) ، وليس إبطالاً للنظرية . واعجب من ذلك ادعاؤه انه على المنكرين ان يثبتوا انه لا يمكن في تلك الموارد وجود اي ارتباط ، وهذا ما لم يفعله المنكرون ، وهل يمكنهم فعله ؟! . فلم يلتفت انه من اجل الابطال يكفي فقط عدم الربط ، ولا يلزم ان نثبت انه لا يمكن الربط . وهو في الواقع خطا كبير قد وقع فيه ، فمدعى مقالات القبض والبسط انه يوجد ارتباط بين جميع المعلومات ، لا ان الارتباط ممكن . وعليه يبطل هذه النظرية المورد الذي لا يكون فيه اي ارتباط ، لا ان يكون الارتباط فيه غير ممكن ،والفرق بينهما كبير جداً ، ففي كثير من الموارد

التي لا يكون فيها ارتباط ، يمكن ان يكون الإرتباط فيها ممكناً . وبعبارة فلسفية : لا تهافت بين الامكان الذاتي والامتناع بالغير . فالإمتناع بالغير يكون دائماً في المورد الذي يكون فيه امكان ذاتي . فلنفرض ان السماء لا تمطر الآن ، فمن الواضح ان المطر في حد ذاته ممكن ، وعدمه في هذا الوقت يستند الى عدم العلة وليس امتناعاً ذاتياً .

وفي بحثنا الحالي ، بما ان المدعى هو وجود الارتباط بين المعلومات ، فان ما يبطله هو عدم الإرتباط ، ولا يوجد أي حاجة لان نثبت أنه لا يمكن اي ارتباط. واذا كان يدعي ان المنكرين لا يمكن ان يثبتوا انه لا يوجد ارتباط ، فهو فضلاً عن أنه ينقض بالموارد المذكورة ، فهو من قبيل من يرجم بالغيب ، لان نظرية القبض والبسط هنا هي نظرية مفترضة ، لم تصل الى الاثبات القطعي ، فكيف يدعى انه لا يمكن لاحد ان يبطلها .

٤ ـ ادعى سروش ان النماذج مجهولة الحكم (مثل الربط بين «***كان يعيش سعدي في القرن السابع***» و «***القرآن حق***») ليست مبطلة بل هي معضلة : «***وفرق كبير بين المبطلات والمعضلات .. والحق ان كل علم دائماً يربي فيه معضلات ومسائل ، ويهتم بحلها . وان وجود هذه المعضلات هو سبب لنمو العلم ، وهو المختبر لقوة النظريات ، وهو الداعي الى تمرين الفكر وتعميق الفهم وتوسعة العلم وحمايته من الاخطاء المحتملة***»(٣٠) .

واذا تجاوزنا هذه النكتة ، ان موارد الابطال ليست قليلة ، فيجب القول ان النماذج مجهولةالحكم ليست محدودة ومحصورة حتى نقول أنها ليست فقط لا تضعف النظرية ، بل هي سبب لنمو العلم ، بل ان نسبة النماذج معلومة الحكم الى مجهولة الحكم هي شبيهة بنسبة القطرة إلىٰ البحر . فإن مدعاه هو ان كل الأحكام الجزئية والكلية ترتبط فيما بينها . ومن الواضح ان ذلك المقدار الثابت من الإرتباط بين المعلومات هو نسبة جداً قليلة وقريبة من الصفر ، وعليه فان نظريته محاطة بالمعضلات من كل جهة ، بل هي نفسها معضلة ، ولا اتصور أن التمسك بنظرية محاطة من كل الجهات بالمعضلات التي لم تحل هو عمل معقول ، وان كان يوجد عدا هذه المعضلات التي تحل معضلات اخرى عددها جداً كبير . والتي من المؤكد ان السعي لحلها جميعها لن تكون

نتيجته سوى اليأس .

٦ ـ اصل التعارض: برهان آخر على ترابط المعارف ونقده.

من البراهين التي اقامها سروش على ترابط المعارف اصل رفع التعارض . فرأيه باختصار هو انه اذا وضعَ معلومٌ جديد قدمَه في دائرة العلم ، وكان يتعارض مع المعلومات السابقة ـ مثلاً اذا تمت تجزئة الماء ، ووجدوا فيه الكوربون والفسفور مكان الأوكسيجين والهيدروجين ـ فعندها يجب ان يُتأمل في فروض كثيرة ، فمن الممكن ان يكون المختبر قد اخطأ ، ومن الممكن ان يكون هناك خلل في علمهم ، ومن الممكن اساساً الا يكون الشيء المختبر ماءً ،او ان آلات التجزئة لا تعمل جيداً ، او ان الكيميائيين السابقين كانوا جاهلين ، او انهم كذبوا كلهم ، أو ان الأشياء تبدل بنيتها الكيميائية في الأزمنة المختلفة ، او ان اصل العلية باطل ، بحيث ان الماء الذي يترك ذلك الأثرالبارحة على أجهزة التجزئة ، فهو اليوميترك اثراً آخر على نفس الأجهزة ، ولعل اصل التناقض باطل ، والماء مركب من هيدروجين واوكسيجين ، وايضاً غير مركب منهما و ... وعليه يحضر في هذا المورد البسيط ـ اي قطرة الماء ـ كل من الكلام والفلسفة والعلم التجريبي ، وكما ان التزلزل يقع في كون الماء ($H2O$) فان هذا التزلزل يقع بالتوالي في اركان العلم والفلسفة والكلام . وان قبول كون الماء ($H2O$) ورفضه ، كلاهما يعتمد على كثير من المباني والأصول النظرية والمنهجية والمعرفية القريبة والبعيدة ، ولهذه الأصول والمباني ثمرات ونتائج كثيرة في الساحات الأخرى .

«اذا كانت المنهجية الكيميائية تعتبر ان الماء مؤلف من كوربون واوكسجين ، فنفس هذا المنهج يعتبر ان المعدن مؤلف من كوربون وهيدروجين ، والسكر مؤلف من كوربون و اوكسيجين وهيدروجين (ولذا اذا كانت هذه المنهجية سقيمة في مورد الماء ، فهي طبعاً كذلك في بقية الموارد) . فإذا كذب كل الكيميائيين ، فلماذا لا يكون (من كذب) الفيزيائيون او ... او علماء الأرض ... فنرى ان رصاصة البطلان التي تصيب معطى من معطيات العلم ، هي رصاصة تصيب كل جسد المعرفة البشرية ،

واذا لم يدفعها الجلد والعظم ، فلاشك انها ستمزق الدماغ . اي ان وقوع مُبطل ما بسيط لديه القدرة منطقياً ان ينفذ الى آخر واقوى قلعة للعلم، و يقوم بتخريبها (ونعبر عن هذا الأصل بأصل رفع التعارض) ... وان تعارض المعرفة الدينية والمعرفة البشرية سوف يوقع اصحاب المعرفة في جو من التلاطم ، وإن هذا التلاطم سوف يهدأ إذا حصد بعضاً من الضحايا ، اما الدرس الذي سيتعلمونه فهو ان لأجزاء المعرفة البشرية ارتباط وثيق فيما بينها ، والا من اللغو ألا يضربوا عنق احداها بجرم الأخرى ...

وليس المراد ان اي نقض يخزب كل بناء العلم والفلسفة بشكل فعلي ، بل المراد انه يحصل بالقوة على هكذا قدرة ، وهو يكفي لا يضاح الارتباط المتقابل والمتعاكس للأقسام المختلفة للمعرفة البشرية ، وليدلِّل ذلك المدعى الذي يخبر عن السيلان والتلاؤم المستمر لهذه المعارف..»(٣١) .

وهذا هو ملخص الكلام في اصل رفع التعارض وكيفية دلالته على ترابط المعارف (كما جاء في مقالات القبض والبسط) . واتصور انه يجب التفكيك بين ثلاثة مدعيات مُزج بينها في كلام سروش :

١ ـ يكشف وقوع التعارض ان كثيراً من المعارف البسيطة تبتني على كثير من المباديء القريبة والبعيدة .

٢ ـ بما أن المباني المذكورة في (١) هي مبنى كثير من المعارف الأخرى ، فوقوع تعارض ما يترك آثار وتبعات على كل المعارف البشرية ، وهو ما يثبت ترابط العلوم.

٣ ـ ان وقوع تعارض واحد يمكن منطقياً ان يبطل جميع المعارف العلمية والفلسفية وغيرها ، اي يمتلك القدرة على أن يبطل أكثر المعارف ، وهو يكشف عن ترابط جميع المعارف البشرية .

ان الادعاء الأول ادعاء متصور ومعقول ، وان كان ظهور ابتناء معلوماتنا على المباديء المختلفة لا ينحصر بوقوع التعارض ، ولكنه ليس بعيداً ان يكون احد طرق

ظهوره هو وقوع ذلك التعارض ، وسعي الإنسان للحصول على مبدأ الخطأ . وعلى كل حال لا اتصور انه يوجد منكر لأصل ابتناء معلوماتنا على المباديء المختلفة . لكن هذا المدعى يفترق فراسخ عن المدعى الأصلي للقبض والبسط ، الذي يقول ان كل المعلومات ترتبط فيما بينها ، اي ان كل معلوم يرتبط بمعلوم آخر ، ودائماً يؤكد سروش على كليته ، ويستنتج كلية هذا الترابط في كل فرصة .

واما الادعاء الثاني واثبات الترابط عن طريقه ، فهو نفس البرهان الذي بين في اثبات الترابط عن طريق وحدة منهج الإثبات ، والذي بحث مفصلاً في المبحث رقم (٣) ، وقلنا هناك ان هذا النحو من الترابط لا يرتبط ابداً بترابط نفس المعلومات مع بعضها والذي هو مدعى المقالات الأولى للقبض والبسط . والأهم من هذا هو أن المدعى اذا كان في هذا المقام ، فيكون التفكيك الذي قال به سروش بين هذا البرهان والبرهان عن طريق وحدة منهج الاثبات غير تام على الإطلاق ، وهو في مقام التفكيك بين هذا البرهان والبرهان السابق قارن بين المدعى الثالث و البرهان السابق وليس المدعى الثاني ، وهو خلط في بيان البرهان الجديد ، ويقول في ذلك :

«... ***كذلك فإن تفاوت الطريق الذي طويناه في الكتابة السابقة (لإثبات ترابط العلوم) مع الطريق الذي نطويه حالياً يجب أن يكون واضحاً ، وقد تعرفنا في الكتابة السابقة على ثلاثة موازين (البرهان والتجربة وتواتر النقل) ، وهي تضع ثلاثة انواع من المعرفة في اختيار البشر و اجزاء كلٍ من انواع المعرفة الثلاثة هذه هي قريبة من بعضها البعض ، بدليل انها توزن بميزان واحد ... اما الطريق الذي نطويه فيعتمد على وقوع الإبطال والتعارض في العلم ، ليدل على اننا مضطرون لرفع تعارض ما ان ندور في جميع محافظات العلم الى ان نجد مقصّراً واقعياً ..***» (٣٢).

وما اقترح في آخر الكلام كطريق جديد هو المدعى الثالث ، وعليه فلنرى ماذا يمكن القول في مورد المدعى الثالث ؟

اتصور انه يتضمن ثلاثة اخطاء اساسية : الأول التعارض الذي يقال في

الإبطال أو قدرة الإبطال ، بمعنى ان وقوع التعارض يستطيع ان يبطل حتى اكثر المعلومات اساسية ، ويبدو ان هذا المدعى باطل من كل الجهات ، لان معرفة مثل «*يمتنع اجتماع النقيضين*» لا تقبل البطلان أبداً ، وكذلك «*لكل معلول علة*» (وبعبارة ادق: لكل ممكن علة ، او لكل وجود محدود علة) ونظائرها . وصحيح ان وقوع التعارض يوجب ان يسلّم ببطلان احدى مقدمات ثبوت علم او معرفة ما على نحو العلم الإجمالي ، لكن بعض المقدمات مثل «*يستحيل اجتماع النقيضين*» او «*لكل معلول علة*» وامثالها ، هي خارجة عن دائرة هذاالعلم الإجمالي . والدليل بداهة هكذا معارف ، حيث انه حتى الإنسان الذي ينكرها ، فانه يذعن بها في الباطن والواقع ، ويكون انكاره سطحياً فقط . واذ دار الأمر بين ان يخطأ الحس او ان يكون هذا الحكم العقلي خطأً ، فلا شبهة ان العقل يرجح خطأ الحس ، وكذلك كل من المقدمات الأخرى . وعليه فان فرض سروش انه يمكن بالنهاية احتمال خطأ بقية المقدمات غير القابلة للاذعان ، وان يصل الدور الى بطلان اصل العلية واصل التناقض هو فرض خاطيء بشكل كامل وغير مقبول به .

والخطأ الثاني انه حتى مع التسليم بامكانية ابطال اكثر المعارف البشرية اساسية بوقوع التعارض العلمي ، فإنه لا يثبت ابداً ارتباط جميع المعارف مع بعضها . فما يثبت بوقوع التعارض هو ان احدى مقدمات ثبوت نظرية علمية ما (او معرفة علمية) هي باطلة ، لكنه يوجد مسافةكبيرة بين احتمال بطلان احدى المقدمات واحتمال بطلان جميع المعارف البشرية واساس الفلسفة والعلم . نعم كما قيل في الجواب على المدعى الثاني انه يمكن ان يكون المراد هو ان تكون المقدمات المذكورة مقدمة لمعارف أخرى ، ويجب ان يعدّ مثل اصل التعارُض مقدمة لقبول جميع المعارف ، فاحتمال البطلان الذي يظهر في مقدمات معرفة علمية ، فانه سيسري الى بقية المعارف بلحاظ وحدة مقدمات الإثبات . ولكن لا يخفى ان هذا في الواقع هو رجوع الى المدعى الثاني ، وعليه فهو مخدوش من ناحية هذه الاشكالات ، فليس لتكراره وجه آخر .

الخطأ الثالث وهو الخطأ الأكثر اساسية ، انه حتى مع التسليم بسراية احتمال

البطلان الى جميع المعارف البشرية ، فلا يوجد دليل يثبت ان جميع المعارف البشرية مرتبطة مع بعضها ، واحتمال البطلان ليس ناشئاً من رابطة للقضية المبطلة مع كل المعارف البشرية ، بل هو ناشيء من احتمال الارتباط ، وان الإلتفات الى هذه النكتة يزعزع بناء استدلال سروش كلّه . ولنفرض ان الحصول على فوسفور وكربون من الماء (مكان الأوكسيجين والهيدروجين) يستطيع ان يبطل جميع المعارف البشرية ، بمعنى انه يمتلك هكذا قدرة ، فهل هذا دليل على ارتباط جميع المعارف البشرية مع بعضها ؟ اتصور بوضوح ان الجواب منفي ، لان احتمال ابطال الوقوع هو معقول في المعارف المتفرقة ، بل ان هذا الوضع هو لأكثر موارد العلم الإجمالي ببطلان قضية من القضايا ، ولا يثبت ان للقضية المبطلَة رابطة مع جميع المعارف البشرية ، ولا ان المعارف البشرية مرتبطة مع بعضها . نعم ان ما يثبت انه يوجد من بين هذه القضايا قضية ترتبط بالقضية المبطلَة هو الارتباط الإبطالي ، اي ان القضية المبطلَة مبطِلة لها . وايضاً يجب ان نذعن انه يوجد امكان للارتباط بين القضية المبطلَة وجميع المعارف البشرية ، والا اذا لم يكن هناك امكان للارتباط ، فلا يكون هناك معنى لاحتمال البطلان من ناحية القضية . ولكن كما رأينا في الأبحاث السابقة ان هذا خطأ قد ارتكبه سروش ، حيث خلط بين امكان الارتباط وفعليته ، فالكلام في الارتباط الفعلي بين القضايا لا امكان الارتباط واحتماله ، فهو يجب ان يثبت ان جميع القضايا مرتبطة مع بعضها (اي بالفعل) لا ان امكان الارتباط ثابت (بمعنى احتماله) . ويكون هذا بعد التسليم بالمرحلتين السابقتين اللتين من الواضح خطأهما .

٧ـ سر اتحاد و ترابط العلوم في رؤية مقالات القبض والبسط ونقده:

في مقالات «*موانع فهم تكامل المعرفة الدينية*» قال فيما يرتبط بسر اتحاد وترابط العلوم :

«***بقدر ما نشقق الطبيعة والوجود ، ونجد لها حيثيات مختلفة ونجعل كل حيثية ملاكاً موضوعياً ، فإن هذا الفصل الصناعي والذهني ـ النافع بل***

الضروري لتكثير العلوم ـ لا يقوم على التفريق بينها في متن الواقع. فجرم تلك القطعة من الخشب هي من تلك الفيزياء، وبنية خليتها هي من تلك الكيماء، وقيمتها هي من ذلك الإقتصاد،وامكان وجودها من تلك الفلسفة، ومجبوريتها واختيارها من ذلك الكلام، وابعادها من تلك الهندسة لكنه.. في الخارج لا يقهر اي من هذه الأوصاف والحيثيات الأوصاف والحيثيات الأخرى، بل كلها موجودة بوجود واحد وحاضرة في محضر واحد،وعليه فان المعارف التي تتكلم في باب تلك القطعة من الخشب، وان ابتعدت عن بعضها، فسوف تلتقي يوماً ما مع بعضها، وسوف تتلامس اطرافها، وسوف يتحول انفصالها الصناعي إلى صداقة طبيعية وستمتزج احكامهم مع بعضها، فالعالم الخارجي روحه وبدنه، رياضياته وعلم طبيعته وطبيعته وما وراء طبيعته، كله مرتبط ببعضه. فان القاء التمايز العلمي بينها لن يؤدي مطلقاً الى تمايزها الواقعي. فامكان إختلاط قسم من العلوم او نقل مسائل من علم الى علم آخر أوفائدة وضرر انفصالها عن بعضها؛ هو دائماً موجود، ولا ينتفي ابداً، وليس مرادنا سوى هذا من التغذية والترابط المنطقي للعلوم» (٢٣).

ونتصور ان ما عبر فيه عن سر اتحاد وترابط العلوم هو خلط أساسي، وما قيل انه سر للاتحاد هو ادعاء محض، ليس من الصعب الحصول على موارد لنقضه، ولكن نشير الى هذه النكتة قبل بيانها، حيث يخلط دائماً سروش بين مسألة الإرتباط بين القضايا والعلوم وبين امكان الإرتباط، فالبحث اساساً هو في ارتباط القضايا والعلوم، وقد ادعى ان جميع المعلومات ـ وطبعاً العلوم ـ هي مرتبطة مع بعضها، لا ان لها امكان الارتباط. و كما اشرنا سابقاً فإن امكان الإرتباط ادعاء اضعف كثيراً من الإرتباط الفعلي، وان كان امكان الإرتباط هو دعوى تحتاج الى دليل، لانه يحتمل امتناع تحقق الارتباط في مورد ما. ونرى الآن من خلال الكلام الأخير المذكور آنفاً انه قد ساق البحث الى امكان الترابط. والأعجب انه كان يقول قبل اسطر من ذلك ان الأحكام المختلفة لقطعة من الخشب مثل الإمكان والقيمة والبنية

الكيميائية وامثال ذلك ، سوف تمتزج مع بعضها في يوم من الأيام .

ألا يكون مناسباً طرح هذا السؤال ، انه اذا كان سر وحدة وترابط العلوم هو اجتماع هذه الأوصاف المختلفة في وجود واحد ، فلماذا يقال ان هذه الأحكام سوف تمتزج مع بعضها في يوم من الأيام ؟ بل يجب الآن ان تكون الأحكم المختلفة لهذه القطعة من الخشب (مثلاً) مرتبطة مع بعضها ، لا ان طرقهم سوف تتلاقى في يوم من الايام . واذا لم يكن سر الإرتباط هو الوجود الواحد لقطعة الخشب ، فلايكون التكهن بان هذه الاحكام المختلفة ستمتزج في يوم من الأيام الا تكهناً مفرطاً في التفاؤل ؟ وهل يكون سر الإرتباط قد علم واقعاً ؟ .

وإذا تجاوزنا هذه النكتة ، لا يوجد اي دليل على ان وحدة الوجود في مثل قطعة من الخشب توجب ان تمتزج احكامها المختلفة ، وهكذا دعوى هي ادعاء محض ، فان الأحكام المختلفة يترتب كل منها على حيثية خاصة من الخشب ، ومع اختلاف هذه الحيثيات لا يوجد دليل على ان احكامها يجب ان ترتبط ببعضها ، نعم اذا كان هناك قدر مشترك للحيثيات التي هي موضوع الآثار والأحكام المختلفة ، فعندها من الطبيعي ان ترتبط احكام هذه الحيثيات مع بعضها ، لكن هذا الأمر ليس له اية دخالة بمدعى سروش ، حيث اعتبر ان الوجود الوحداني للخشب هو منشأ ارتباط الأحكام المختلفة (المترتبة على الحيثيات المختلفة) ، بل يمكن رد هذا الرأي في بعض الموارد بنحو قطعي . ولنفرض اننا رفعنا قطعة خشب صغيرة لعدة لحظات متراً واحداً اعلى من سطح الأرض فتتصف هذه الخشبة في هذا الحال بصفة الفوقية بالنسبة الى الأرض ، فعندها هل يمكن القول ان وصفي «*الفوقية*» و «*قيمة الخشب*» مرتبطان مع بعضها ؟ اتصور ان الجواب في الوضع الحالي هو منفي بشكل كامل ، فان قيمة قطعة من الخشب صغيرة لا تتفاوت مطلقاً من خلال رفعها عن الأرض (في الحالات العادية) ، وعليه فان حكمي هاتين الحيثيتين لا يرتبطان ابداً فيما بينهما ، مع ان كلا الوصفين قائم بقطعة الخشب هذه .

ومن جهة اخرى فان كثيراً من القضايا المرتبطةفيما بينها بنحو ما ، هي خالية مما عبر عنه بسر الوحدة ، فالقضايا التي هي نقيض بعضها هي مرتبطة فيما بينها ، بل

هي مرتبطة بنحو منطقي ، ومع ذلك فان الأحكام الموجودة فيها لا يمكن ان تقوم بوجود واحد ، بحيث يكون شيء واحد مصداقاً لنقيضين ومتصفاً بهما . ويفهم من هنا ان ما يعبر عنه بسر وحدة وترابط القضايا والعلوم ليس سوى خطأ محض ، فتدبر .

٨ـ ارتباط العلوم من ناحية علم المعرفة الواحد :

ذُكر في مقالات القبض والبسط نوع آخر من الإرتباط والتلاؤم بين المعارف والعلوم المختلفة ، وهو الاتحاد من ناحية علم المعرفة . واتصور ان ما اتى به سروش بشكل مفصل في هذا المجال ، فهو وان كان مطلباً حقاً ، لكنه لم يكن نكتة خفية قد غفل عنها المحققون في الأعصار المختلفة . والأعجب انه قد رتب نتائج على اصل الإتحاد في علم المعرفة هي ايضاً باطلة ، ولا تستنتج بأي وجه من اتحاد علم المعرفة ، فالاتحاد في علم المعرفة بالمعنى الذي سننقله لاحقاً ، هو في الواقع بنحوٍ ما من المباديء التصديقية او التصورية للمعارف المختلفة . حيث انه في كل علم ـ مع فرض انها بنحو الأصل الموضوعي ـ يُبادر الى التحقيق بناءً عليها . فكتب في ذلك :

«ان هذا الاتحاد هو اجمالاً بهذا المعنى ، انه يوجد نوع من الانسجام والتناغم بين المعارف البشرية المختلفة والمضبوطة ، بحيث لا يحكم اي منها ضد الآخر ، او على الأقل فإن وجود هكذا انسجام هو امر مطلوب ، وان العلماء والحكماء يسعون حتى يظفروا به ... وقد وضعت في اساس هذا المطلب نظرية معرفية واحدة ، سواء قلنا ان هذه الفروع الكبيرة للمعرفة ـ بدليل تباعد مناهجها وغاياتها وموضوعاتها ـ لا تلتقي مطلقاً مع بعضها ، ولا تتعاطى مع بعضها ، ولا يمكن مطلقاً تصادمها ، أوقلنا انه يحتمل تلاقيها وتنافيها بعضاً اوكلاً ويجب السعي في مصالحتها ، وفي كلا الحالين فقد اجرينا حكماً معرفياً ، وهو معنى اندراج وتلاؤم المعارف البشرية تحت نظرية واحدة معرفية ، فهناك رؤية فلسفية تفصل طريقها عن العلم التجريبي بشكل مطلق (وفي المثل ان الأول لا يقبل البطلان تجربياً ، والثاني يقبل الإبطال تجربياً) وهناك رؤية أخرى تخلطهما معاً وتجعلهما

في رتبة واحدة . وهناك رؤية تفصل العلم عن الفلسفة بلحاظ الموضوع، وهناك رؤية؟ أخرى تميزهما بحسب المنهج ... فكل منهم يُرتب المعارف بنحوٍ ما ، ويعرف ويصقل التعارض بينها بكيفية ما ... فأقل عمل يقوم به عالم المعرفة الذي يعطي التعاون هو ان يكون له نظريات في العقل والحدس والمنطق واللغة والمنهج والحقيقة واليقين والادراك والمعرفة ، وان يحكم بتلك النظريات في باب المعرفة البشرية المختلفة ، وموقع كل منها ... واصناف النسبة ومبادلاتها ومدى دلالتها على الواقع وامكان الإعتماد عليها ... أما (والف اما) علم المعرفة هذا ليس نهائياً و مختوماً بشكل تام .. بل يوجد ايضاً ما هو قبلي ، وهو يُصحّح ويتكامل بتبع نمو المعارف والعلوم البشرية ، وعندها يتجه ذلك الارتباط الخفي والظريف للمعارف والذي نعبر عنه بالإتحاد المعرفي ... و طالما انه لم يعمل كل من عقل الانسان وحسه ولغته ، ولم يولد طفلٌ ، فسيكون لعلماء المعرفة درك خام عن الإدراك والإحساس واللغة والمنهج ، لكن بمجرد ان يولدوا ويحصلوا على اجازة النمو والبسط ، فعندها يعلم ان المعرفة البشرية لماذا كانت مختزنة ، وان ذلك البرعم غير المتفتح قد تبدل تدريجاً الى اي وردة ملونة مليئة بالأوراق ...»(٣٤) .

و فيما يرتبط بعلم المعرفة ودخالته في المعارف البشرية المختلفة ، وايضاً التحول الذي من الممكن ان يعود عليها من هذه الناحية ؛ يجب ان يفكك بين مطلبين : الأول الرابطة المعرفية (بالمعنى الذي ذكر آنفاً) مع المعارف البشرية المختلفة كالفلسفة والكلام و ... والثاني الرابطة حيث تحصل الفروع الكبيرة للمعرفة ـ التي ذكرناها ـ تحت علم معرفي واحد ، وان تأكيد سروش اكثره على المطلب الثاني ، والذي يذكره دائماً بعنوان تلاؤم وانسجام المعارف تحت علم معرفي واحد . واتصور ان التلاؤم الذي يؤكد عليه ليس له تلك الأهمية في مسألة تحول وارتباط المعارف مع بعضها ، وعلى العكس ، يجب ان يكون هنا تأكيد على رابطة علم المعرفة مع المعارف البشرية المختلفة .

وان التلاؤم الذي يذكره هو في الواقع عنوان انتزاعي ، واحياناً مسامحي ، فلنفرض انه في هذه النظرية المعرفية هناك من يقول انه ينفصل حدّ الفلسفة والعلم من ناحية امكانية البطلان التجريبي ، وان هكذانظريةوان كانت تعقد نسبة خاصة بين العلم والفلسفة ، لكن هذه النسبة ليست بالنحو الذي تنقل تحول البعض الى الآخر ، بل يجب القول اما بعكس هذا المطلب واما ان النسبة ساكتة عن هكذا سراية ، ونتصور ان هذه النكتة تستحق الإهتمام ، والظاهر ان سروش قد نسي الغرض والغاية الأولية من طرح مسألة ارتباط وانسجام العلوم والمعارف المختلفة ، فالغرض الأصلي هو الحصول على روابط ونسب لها دور في انتقال التحول والتغير من علم ومعرفة ما الى علم ومعرفة آخرين ، والا فان مجرد الحصول على تناسبات مختلفة ليس له دخالةفي هذه الجهة ما هي فائدته .وماذا يربطه بالبحث الحاضر ! وكما قلنا فان النسبة والرابطة التي تكسبها الفروع الكبيرة للمعرفة تحت علم معرفي واحد ليست دائماً تُسري التحول من بعضها الى بعضها الآخر ، ومن مثال امكانية ابطال وتفكيك حدود الفسلفة والعلم الذي نتجاوز عنه ، تكون النظرية المعرفية للوضعيين مثالاً واضحاً ، فان الوضعيين الذين يعتبرون ان القضايا الفلسفية لا معنى لها ، ، ما هو التلاؤم الذي توجده بين العلم والفلسفة ؟ فنظرهم في الواقع هو افناء الفلسفة لا تلاؤمها مع الفروع الأخرى للمعرفة ، وهو تلك المسامحة في كلام سروش التي ذكرناها ؛ ان هذه النظرية المعرفية الفلسفية لا تبق على حالها لتتأثر من خلال رابطتها بالعلم . وان دخالة هكذا رابطة (على فرض وجودها) في انتقال تحول علم الى علم آخر هو اول الكلام .

ويبدو ان سروش عندما يصل الى هنا ، فانه يوجه نظره الى الأمر الأول فقط ، اي الدخالة التي لهذه النظرية المعرفية في المعارف والعلوم المختلفة ، وعليه فانه يطرح في مقام المدعى تلاؤم المعارف تحت علم معرفي واحد ، وفي مقام تأثير هذا التلاؤم في التحولات فانه يأخذ بعين الإعتبار دخالة نفس علم المعرفة في المعارف المختلفة ، والا كما قلنا ، فان التلاؤم المذكور فضلاً عن كونه فيه مسامحة وعن فقدانه في بعض الموارد ؛ فليس دليلاً على انتقال التحولات .

اما المطلب الأول : اي التأثير الذي لعمل المعرفة على الفروع المختلفة للمعرفة البشرية ، بل كل المعارف الكلية والجزئية ، فلا يوجد فيه اي شك ، بل يجب ان نعتبر هكذا نظريات جزءاً للمباديء التصديقية أو التصورية للأحكام الجارية في العلوم والمعارف . ومن الواضح ان الانسان اذا لم يقل بالعقل في مقابل الحس ، فيكون احضار احكام عقلية مختلفةامراً غير معقول ، وكذلك الأمر في مورد الحس والمنطق واللغة وغيرهم ، ولا أعتقد ان محققاً يغفل اجمالاً او تفصيلاً عن هذه النكتة. لكن هذا المطلب لا يثبت ارتباط العلوم مع بعضها (بالمعنى المطلوب) ، ولا الارتباط الكلي لجميع المعارف مع بعضها .

ويبدو ان سروش يستنتج ارتباط العلوم تحت علم معرفي واحد من طريق آخر ، وهو بعدية علم المعرفة ، اي ان نمو المعارف البشرية مؤثر في اصلاح وتكميل علم المعرفة ، وبدوره هذا الاصلاح والتكميل يترك ثمرات جديدة في المعارف البشرية

وان ارتباط العلوم بهذا الطريق هو امر مقبول ومسلم به ، لإن بعض التقدم العلمي والفلسفي هو من دون شك دخيل في تنقيح علم المعرفة ، ولا اتصور ان هذا المقدار هو محل الكلام ، ولكن مدعاه هو نوع من الكلية من دون دليل ، و هو يسعى هنا في ظل بياناته الجديدة ان يفسر ذلك المدعى الكلي للمقالات الأولية للقبض والبسط :

«اذا حصلت نكتة بديعة في العلم ،فانها تؤثر في علم المعرفة ولذا في الفلسفة [ايضاً] ،وان تحول الفهم الفلسفي يبدل فهم البشر للإنسان والعالم . واذا أخذ الانسان والعالم وجهاً جديداً ، فان المعرفة الدينية تأخذ لنفسها معنى جديداً ايضاً » (٣٥) .

لكن اي محقق يتفوه بهكذا كلام لا ضابطة له ، وكيف وصل الى ان كل نكتة بديعة في علم من العلوم تغير في علم المعرفة ؟! واي دليل يدل على ان كل تغيير في علم المعرفة يؤدي الى تغيير في الفلسفة وبالمآل في المعرفة الدينية ؟

والملفت انه قد تفطن الى هذه النكتة في موضع من مقالات القبض والبسط :

«***على فرض ان جميع مبادىء علم الطبيعة و الانسان و الوجود التي هي من الدرجة الأولى للبشر ؛ قد تبدلت في يوم من الأيام ، وأبدلت مكانها بمبادىء جديدة ، فيمكن ان تبقى ثابتة بعض اقسام المعرفة الدينية ، وهذا ليس بدليل ان فهم تلك الأقسام يستغني عن المعارف الخارجية ، بل بدليل أن الأجهزة الفكرية المختلفة ـ مع اختلاف المباني و المبادئ ـ تستطيع دائماً ان تأتي ببعض النتائج المشابهة ..***» (٣٦) .

وكتب في موضع آخر : «***يجب الحذر من هذا الظن الواهي انه إذا حصل تحول شامل لا يمكن ان يكون هناك ثابتات في المعرفة الدينية***» .

والآن ماذا يجب العمل حيث ان هذا الظن الواهي قد تكرر في جميع مقالات القبض والبسط ، وبالاستفادة من هذا الظن الواهي هناك دائماً سلسلة من التحولات تترادف تبعاً لبعضها : فيعتبر ان كل نكتة بديعة في العلم تستلزم تحولاً في علم المعرفة وكل تحول في علم العرفة يستلزم تحـولاً في الفلسفة ، ويستلزم التحول في الفلسفة التحول في المعرفة الدينية الى آخره . فواقعاً اول ضحية لهذا الظن الواهي هو نفس كاتب مقالات القبض والبسط ، والذي استفاد منه استفادات كثيرة في طيّ استدلالاته .

ولاثبات هذه النكتة كتب سروش قائلاً :

«***ان كشف كل نكتة جديدة في الرياضيات يرتبط ارتباطاً تاماً بكل علم الرياضيات (عن طريق وحدة الميزان) ، وسيؤدي انكارها الى انكار كثير من المعطيات في ذلك العلم ... وكذلك كشف نكتة مهمة في الفيزياء ونسبتها الى كل الفيزياء . وعندها فإن عالم الرياضيات الذي اصبح قوياً ، و اصبح يقينه المولود مسلماً فإنه احياناً يفسد الطبيعيات ... واحياناً يقويها ، وعلى كل حال ، فإنه لا يبقى دون تأثير ... وهو عندما يتسمى الإرتباط والتلاؤم المعرفي بأقسام المعرفة ..***» (٣٧) .

والانصاف انه اذا لم يطرح في بداية مقالاته مدعى بهذا المستوى من الجزافية لم يكن ليبتعد ابداً عن جادة الصواب هذا المقدار من اجل ترقيعه وليس الفن ان يدافع

الانسان عن كلامه باية قيمة ولو بمثل هذه الاستدلالات الضعيفة ، وقد كشفنا النقاب في الفصول السابقة عن المغالطة الموجودة في هذا الكلام ، واوضحنا بشكل تام كيف خلط بين «***الرابطة بين المعلومات***» وبين «***الرابطة بين مقدمات الاثبات***» ، ولا يمكن باي وجه اعتبار التلازم بين انكار نكتة جديدة وانكار سائر المعطيات الرياضية دليلاً على ترابط مضمون نفس القضايا . واني اتعجب كيف انه لم يلتفت إلى هذه النكتة البسيطة ولو للحظة واحدة ، انه اذا كان هناك رابطة بين أية نكتة من علم ما وبقية قضاياه (ويكشف هذا الإرتباط عن طريق التلازم بين انكارها وانكار سائر القضايا) فلماذا لا تظهر هكذا رابطة في حال اثبات وقبول تلك النكتة ، و ليس في مقدوره ان يدل على هكذا رابطة ، ولا ننسى ان مدعاه الأولي والذي اكد عليه في مقالاته الأخيرة وانبرى في مقام اثباته هو ان «***كل نكتة بديعة تحصل في علم ما ، فانها تؤثر في علم المعرفة ولذا*** [في] ***الفلسفة***[***ايضاً***]» واذا كان هناك في الواقع رابطة بين أية نكتة بديعة وسائر نكات علم ما ، بحيث يلزم من انكارها انكار سائر النكات ، فلماذا لايلزم من اثباتها اي شي (كلي) ؟ وان الرابطة بين القضايا ليست فقط تستلزم التلازم في مقام نفيها وانكارها ، بل تستلزم ايضاً التلازم في مقام الإثبات والقبول (ولو في شرائط خاصة) .

وهو يكشف عن ان «***التلازم في الإنكار***» لا يكشف بأي وجه عن الرابطة بين مضمون نفس القضيتين المنكرتين ، بل يجب اعتبار ان هذا الاستدلال هو مجرد نوع من المغالطة ، وهي المغالطة الموجودة في كل مقالات القبض والبسط ، وقد مر التوضيح اكثر في المبحث رقم (٤) .

ومن خلال ما مر بأي معنى يكون الكلام عن قوة الرياضيات ؟ فالظاهر أنه يعتبر ان ظهور كل نكتة بديعة في الرياضيات هي بمثابة الرأسمال لقوتها ، والذي هو بتصوري خبط واضح ، فيجب ان يبحث عن القوة في قوة الاستدلالات ودقة المفاهيم المستعملة فيها ، وليس في الارتباطات (الموهومة) بين القضايا البديعة وبقية قضاياها ، بذلك النحو الذي صّور في مقالات القبض والبسط .

فضلاً عن أنه ما هو الدليل على أنه اذا استقوت الرياضات ، او انها قوّت او

اضعفت الطبيعيات ، فيكون لعدم التأثير شأن بالنسبة اليها ! فليس المراد الانكار الكلي للإرتباط ، بل انكار الإرتباط الكلي بين كل نكتة بديعة للرياضيات وقوة او ضعف الطبيعيات .

٩ـ العلوم المنتجة والعلوم المستهلكة .

يعتقد سروش ان العلوم فئتان : العلوم المنتجة والعلوم المستهلكة :

«***العلوم المنتجة تنتج القوانين والنظريات ... والعلوم المستهلكة تستعمل تلك القوانين والنظريات ، وعلم الطب هو نموذج للعلوم المستهلكة ، والعلوم التي هي اساس للطب ، اي الكيمياء الحيوية و علم الخلايا والأنسجة و علم تشريح الأعضاء و علم امراض الوظائف العضوية فهي تعطي النظرية وتوفر القانون . وتضع هذه القوانين في اختيار الطب والطبيب ، حتى يعرف المرض ويداويه .. ومن الواضح ان العلوم المستهلكة هي تابعة بشكل مطلق وكامل للعلوم المنتجة ، واذا حصل هناك تحول في سوق المنتجين ، فان المستهلكين سيستهلكون ذلك التحول . وان الفلسفة والفيزياء والرياضيات هي نماذج بينة وواضحة للعلوم المنتجة ، وعلم التفسير والفقه من أهم العلوم المستهلكة ... وان علوم التفسير والفقه هي بتمامها مستهلكة ، وان اقل تحول في العلوم المستهلكة سوف يؤدي الى احداث التغير فيها ، ولا يمكن لأي علم مستهلك ان يتقدم على منتجيه و مولّديه فلا يمكن أن يتقدم علم الطب على الفيزيولوجيا والكيمياء الحيوية***»(٣٨) .

ويبدو ان كاتب مقالات القبض والبسط قد ارتكب خطأً كبيراً في اعتبار علم الفقه والتفسير مستهلكين . والظاهر ان سبب هذا الخطأ هو مشاهدة هذه الحقيقة ، وهي ان كثيراً من العلوم لها دخالة في الاستنباط الفقهي او الاستظهار التفسيري ، لكنه غفل عن الدور الذي تقوم به نفس النظريات الفقهية والتفسيرية . وقبل البيان التفصيلي لهذا المطلب ارى انه من المفيد الإلتفات الى هذه النكتة وهي ان الاستهلاك

والانتاج لعلمَ ما ، هما امران حيثيان ، اي ان علماً خاصاًيمكن ان يكون مستهلكاً من حيثيةما ، ومنتجاً من حيثية اخرى ، بل ان أكثر العلوم (سوى المنطق) لها هذه الوضعية ، فإن الفلسفة والفيزياء والرياضيات ـ المذكورين سابقاً ـ هم يحتاجون الى المنطق على كل حال ، والفيزياء بالخصوص تحتاج الى الرياضيات ، وان الفلسفة والفيزياء والرياضيات هم منتجون فقط بلحاظ انهم يطرحون نظريات لم تؤخذ من العلوم الأخرى ، وسنرى الآن انه هل للفقه والتفسير هكذا وضعية أم لا ؟.

ولاشك ان الفقه والتفسير هما دائنان من كثير من العلوم ،كاللغة و علم المعاني والبيان وعلم الأصول والفلسفة والكلام وغيره ، ولكن هذه الإستدانة لا توجب ان يكون الفقه مثلاً محصولاً لإعمال هذه العلوم وتطبيقاتها ، والنكتة التي غفل عنها هي تفاعل هذه العلوم مع الروايات والآيات في الاستنباط الفقهي (والإستظهار التفسيري) ، وبعبارة اخرى فان الفقيه كما يستعمل العلوم المذكورة كأداة ليستنبط القوانين من الكتاب والسنة ، فان لنفس الكتاب والسنة دور اساسي في هذا المقام ، وكذلك استنباط الفقيه .وان قياس الشريعة مع الطبيعة فهو وان كان مع الفارق من جهات كثيرة – وهو ما اوجب الخلط في مقالات القبض والبسط ، والذي سنبدأ ببحثه في «*الشريعة الصامتة*» – ولكن القياس المذكور مفيد ويقرب المطلب من عدة جهات . فان عمل الفقيه يشبه عمل الفيزيائي من إحدى الجهات ، فان الفيزيائي ومن خلال استعمال القوانين المنطقية والرياضية يطرح نظرية لكشف النقاب عن حقائق العالم الخارجي (الطبيعة) ، فالفقيه ومن خلال استعمال مقدمات مختلفة كاللغة وعلم الأصول وغيره ، فإنه يعطي رأياً في الروايات والآيات ، واحياناً يكون هذا الرأي قطعياً واحياناً ظنياً (حيث انه في هذه الصورة يجب ان تؤخذ حجيته من قواعد اخرى) ، وعلى كل حال فان هذه النكتة واضحة ، وهي ان المسألة التي يستنبطها الفقيه من الكتاب والسنة ليست محصولاً صرفاً للعلوم المذكورة ، بل ان تفاعل هذه العلوم مع متون الشريعة هو اقل المطلب ، وان هذه النكتة توجب ان يخرج الفقه او التفسير عن كون كل منهما مستهلكاً محضاً ، وان يتضمن قواعد واحكام كلية ليست نتيجة لأي من العلوم المذكورة وحتى ليست نتيجة لمجموعها ، و

هو يكون عندما يكون لدينا متن من الشريعة ، وفي الموارد التي لا يكون متن الشريعة واضحاً فيها في مورد مسألة ما ، فإن دور استنباط الفقيه ـ والذي هو في الواقع نظرية في مجموع الآيات والروايات ـ يكون اوضح بكثير . فالفقيه في هذه الموارد يكون مجبوراً ان يجمع الشواهد والقرائن الموافقة والمخالفة ، ويؤيد بها نظريته ، حيث ان عمله من هذه الجهة يشبه كثيراً عمل منظري العلوم ، فهم يعملون نظرهم في الطبيعة ، والفقيه في الروايات والآيات .

ويتضح مما قلناه امكان تقدم علم الفقه على العلوم الاخرى وعدمه ، فسروش يدعي انه لا يمكن لأي علم مستهلك ان يتقدم على منتجيه ، ولم يتقدم ابداً علم الطب على الفيزيولوجيا و الكيمياء الحيوية . وهذا المطلب وان كان صحيحاً في العلم المستهلك من ناحية كونه مستهلكاً ، لكن تطبيقه على مثل علم الفقه والتفسير ـ كما قلنا ـ ليس تاماً ابداً . ففي الطب ـ فرضاً ـ لا يوجد اي حكم لا يكون موجوداً بنحو كلي في احد العلوم الأسس ، اما في الفقه فالأمر ليس كذلك ، فالأحكام التي تستنبط في الفقه ليست موجودة في اي من العلوم التي هي مبادئ له ، وهذا في الواقع ناشيء من الدور الذي تقوم به متون الشريعة (آيات وروايات) في استنباط الحكم ، وكمثال على ذلك فان «*صلاة الجمعة*» لا يمكن الحصول عليها ولو بنحو كلي في اي من مباديء الفقه .

ومن جهة اخرى يمكن في علم الفقه او التفسير ومن خلال الاستفادة من مباديء خاصة ، ان تستفاد نكتة مرتبطة باحد العلوم المنتجة ، وفي هذه الصورة يكون واضحاً تقدم هذين العلمين على ذلك العلم المنتج . وكمثال نأخذ رواية بهذا المضمون ان «***الأكل على الشبع يوجب البرص***» فهذه الرواية قائمة على مبادي خاصة في سندها ودلالتها ، مثل ظهور الفاظها في معاني خاصة واصل حجية الظهور والمباحث الأصولية في حجية خبر الواحد وامثال ذلك ، لكنه بعد التسليم بهذه المباديء يستفاد منها حكم مرتبط بعالم الطبيعة ، وان هذا الحكم يرتبط بمجال احد العلوم المنتجة ، ومع ذلك من الممكن الا يكون لذلك العلم المنتج اي حكم في مورده . ويتضح بهذا المثال أن علم التفسير او الفقه (علم فهم الآيات والروايات) يمكن ان

يتقدما في بعض الحالات على بعض العلوم المنتجة، وان كان يمكن الا يكون هناك معنى دقيق لتقدم علم على علم آخر ـ الذي ذكر في كلام سروش ـ لكنه بأي معنى فرضناه فيجب على الأقل ان يحرز هذه النكتة ، وهي أنه لا يمكن ان يثبت حكم في علم متأخر لم يثبت الى الآن في العلم المتقدم، فلا يمكن في علم الطب ان يثبت حكم يرتبط بـ «*علم الأمراض*» ، مع انه لم يثبت الى الآن في نفس ذلك العلم .

ولكن كما مر فانه في فهم الآيات والروايات ومن خلال الاستفادة من بعض المباديء يمكن ان يثبت حكم يرتبط بأحد العلوم المنتجة ، مع انه الى الآن لا يوجد اثر له في نفس ذلك العلم . ومفهوم هذه النكتة هي ان العلوم المنتجة ليست منتجة بمعنى مطلق ، والعلوم المستهلكة ليست مستهلكة بمعنى مطلق ، فعلم الفقه (وبعبارة جامعة : علم فهم الروايات) يستند في المسائل المختلفة الى مباديء مختلفة ، وعليه يجب القول في كل مسألة انها مستهلكة فقط بالنسبة الى مباديء المسألة ، وهي منتجة بالنسبة الى النتائج التي يمكن ان تكون لها في حقل سائر العلوم . وهذه النكتة هي في الواقع تأكيد على تلك المقدمة التي بينّاها في البداية ، وهي أن مسألة إستهلاك او انتاج العلوم هي مسألة حيثية ، ويمكن تصور علم يكون مستهلكاً من حيثية ما ومنتجاً من حيثية أخرى .

واعتقد انه يجب الالتفات الى هذه النكتة ، ان الاستهلاك والانتاج امران حيثيان ، وكل مسألة في علم من العلوم كالفقه هي بالنسبة الى مبادئها مستهلكة ، ولا يمكن اعتبار مسألة الاستهلاك او الانتاج بشكل مطلق ، وتعميمها الى امور لا تحسب انها من المبادي . وان الغفلة عن هذه النكتة في كلام سروش قد ادى الى اخطاء واضحة ، فمثلاً كتب يقول :

«***ان كل تلك الابحاث الدقيقة والظريفة في المشتق والصحيح والأعم ومقدمة الواجب والاطلاق والتقييد والأمر والنهي والمفهوم وخبر الواحد والأصول العملية ليست اكثر من جسم في قبضة روح الفهم الديني ، والذي يتناسب مع المعارف النظرية العصرية ، وهذا لانه لم يذعن الى الآن بأن علم الفقه هو مثل بقية المعارف الدينية ، علم مستهلك***

ومحاط ومحفوف بتمامه بالأفكار البشرية الاخرى ، فاذا وصل فقيه في فهمه الديني والكلامي الى : «إن لله في كل واقعة حكماً» هي كلام غير صحيح ، فهل تبقى الآلة الأصولية المعقدة تقوم بعملها له لتعين وتعطي حكم الصلاة على القمر؟ فكثير من الاستنباطات والعديد من الاستنادات التي ترجع الى اطلاق وعموم الأدلة والاستفادة منها لاستخراج الحكم تناط بذلك الفكر الكلامي المهم (وغيره من الفكر)»(٣٩) .

وكون علم الفقه مستهلكاً بتمامه ، ومحاطاً بالأفكار البشرية الأخرى هو مدعى قد اوضحنا خطأ كليته في البحث السابق . والغرض من نقل الكلمات المذكورة هو اظهار هذه النكتة ، وهي كيف ان التسامح في الحصول على مباديء مسألة فقهية يجعلها مستهلكة من دون مبرر ، مع ان الأمر ليس كذلك .

«*ان لله في كل واقعة حكماً*» اي ان الله تعالى حكم (بنحو كلي) في كل امر ، وليس هناك اية واقعة تخلو من حكمه تعالى .واذا اعتبرنا ان هذا الكلام ليس صحيحاً ، فان عدم صحته ليس متلازماً مع عدم وجود الحكم في واقعه معينة . اي ليست المسألة بحيث اذا نظرنا الى واقعة معينة مثل الصلاة على القمر ، فنقول بشكل يقيني انه لا حكم فيها . نعم من ناحية هذه الكبرى الكلامية لا يمكن التيقن بانه يوجد حكم في ذلك المورد لانه لا يكون مقبولاً طبق فرض كليتها ، ولكن النكتة المهمة هي أن التمسك باطلاقات وعمومات الأدلة لا يحتاج الى ثبوت هذه الكبرى الكلية ، اي انه ومن اجل ثبوت الاطلاق او العموم لايلزم ان نعتبر سابقاً ان لهذه الواقعة حكم ، بل ان نفس الاطلاق كاشف عن الحكم وطبق الفرض هو حجة ، فيحصل حكم الصلاة على القمر ، ويثبت بالملازمة انه يوجد حكم في هذه الواقعة (في مرحلة الظاهر) .

واتصور ان هذا هو اشتباه كبير من سروش ، حيث توهم ان التمسك باطلاق وعموم الأدلة في واقعة ما ، يبتني على العلم الإجمالي بثبوت الحكم في تلك الواقعة ، بل كما ثبت في محله فان مقدمات الاطلاق والعموم هي مقدمات خاصة ، كمقام بيان الحكيم ، واطلاق اللفظ وعدم القرينة على الخلاف في باب الإطلاق ، و اللفظ الدال

على العمومية وعدم المخصص في باب العموم ، وبالجملة فان محصل الكلام هو ان العموم والاطلاق اينما ثبتا هما (في حد ذاتهما) حجة ، وبالملازمة (في مرتبة الظاهر) يثبت الحكم لتلك الواقعة ، ولا يحتاج باي وجه الى تلك الكبرى الكلامية انه يوجد في كل واقعة حكم .

اذا كان في الواقع دليل وجوب الصلاة مطلقاً ـ أي كان ثابتاً فيه في مقام بيان الحكم الكلي واطلاق اللفظ وعدم القرينة ـ فلا محالة يحصل حكم الصلاة على القمر ، سواء قلنا ان لله في كل واقعة حكماً ، أم لم نقل بذلك .

ويتضح من هنا ان تلك الآلة الأصولية المعقدة (كيفية ثبوت الاطلاق والعموم) تلبي حاجة الفقيه قطعاً ، حتى مع عدم القول بتلك الكبرى الكلامية لتعطي حكم الصلاة على القمر .

وكما قلنا ، فان هذا المورد هو مورد جزئي ، وخطأ سروش هو خطأ في المثال ، ولا ينبغي المناقشة في المثال ، ولكن الغرض من نقله ونقده هو منهجته لكثير من المسامحات ، والتي استعملها في الحكم بارتباط مسألة او علم بالمسائل والعلوم الأخرى ، والاعجب من ذلك انه يبدي رأيه بشكل جازم . وهناك مورد آخر شبيه بذلك التسامح :

«*ان ذلك البحث النظري والكلامي المهم الذي ينظم «انتظاراتنا من الدين» ويقول لنا ما نجده وما لا نجده في الدين ، وماذا نفهم وماذا لا نفهم من كمال الدين ؛ هو الذي يقول لنا ما نريد وما لا نريد من الفقه . واذا كان هناك متكلم يرى في الواقع ان الدين هو من اجل بيان القيم ويوفر المناهج للناس ، او كان يرى انه ليس من اللازم ان يكون للدين كلام في باب الحكومة (لا ان يقول بطريقة فقهية : له كلام ام ليس له كلام) فهل يسعى ليكتشف كيفية الحكومة في الفقه ؟ وبداية وبنحو كلامي يجب القبول بأن كمال الدين يقتضي ان يكون هناك كلام في باب الحكومة ، حتى يمكن السعي فقهياً خلف ذلك الكلام ، وبدون ذلك الغرض لا وجه لهذا البحث ، وكذلك اي بحث فقهي آخر ...*»(٤٠) .

ويبدو ان سروش قد ارتكب خطأً كبيراً ، وبنى مسألة لزوم البحث للحصول على حكم فقهي على مسألة اخرى ، فلنفرض انه في البحث الكلامي في لزوم الحكومة وان يكون للدين كلام في ذلك ؛ كان هناك فقيه يعتقد انه لا ضرورة في ان يكون للدين كلام في باب الحكومة ، فان عدم الضرورة لا يثبت انه ليس للدين حكم في هذا الباب ، وعليه يحتمل جداً ان يكون للدين رأي في الحكومة ونحوها ، ويكفي هذا الاحتمال ليدفع الفقيه من أجل أن يبحث عن رأي الدين ، فسرّ خطأ سروش هو انه لم يصل الى مناط «***بحث الفقيه***» كما يجب ان يكون ، فان بحث الفقيه هو صرفاً بلحاظ الإحتمال العقلائي للحكم ، سواء كان في الواقع يوجد حكم ام لم يكن . وبعبارة اخرى : ان موضوع لزوم الفحص عن احكام الله هو الاحتمال العقلائي للحكم في الواقع (وليس احتمالاً من قبيل انياب الأغوال) ، وان هذا الاحتمال منجز ، بحيث انه اذا لم يفحص ، وكان هناك حكم في الواقع ، فانه يستحق العقاب (بلحاظ احكامه) . فهنا نواجه هذا المورد انه قد ابتنت مسألة على مسألة أخرى من دون أي دليل ، فلزوم الفحص المتوقف على احتمال الحكم قد ابتنى فقط على العلم بالحكم . وعجيب قولهم انه بدون فرض أن يكون للدين رأي في الحكومة ، فلا وجه لبحث الفقيه ، وكذلك اي بحث فقهي آخر ، مع أنه في كثير من الأوقات ، فان العقلاء يبحثون عن شيء ما نتيجة لإحتماله في الواقع . واذا تأملوا اقل تأمل فيتضح ان اكثر الأبحاث في العلوم البشرية المختلفة هي من اجل الحصول على شيء محتمل ، لا على شيء قد احرز اصل وجوده (ويبحث فقط عن عوارضه وخصوصياته) ، أليست اكثر الإختبارات الكبيرة والصغيرة للعلوم تبتني فقط على احتمال وجود المطلوب ؟ فعلى اي اساس نعتبر ان عقلائية البحث تبتني على العلم بأصل وجود المطلوب ؟! .

وبالجملة فان سر الخطأ يكمن في الربط بين أمرين ليسا مرتبطين : اي مسألة البحث ودواعيه ، ومسألة العلم بوجود اصل المطلوب . ويتضح من هنا انه لا دخالة للبحث في «***انتظاراتنا من الدين***» في مسألة بحث الفقيه ، لانه وان ثبت أنه ليس من اللازم ان يكون للدين رأي في مسألة ما ، فان هدا المقدار لا يكفي الفقيه ليمتنع عن البحث ، بل يجب ان يبحث بقدر وسعه عن وجود حكم تلك المسألة . نعم اذا ثبت

أنه لا يمكن ان يكون هناك حكم في الدين لمسألة ما ، فلا يعقل الفحص والبحث عنه، ولكن مسألة انه ليس للدين بيان في الحكومة فهو رأي فقهي ، ولذا فهو خارج عن مجال الأبحاث الكلامية ، وان كان عكسه ليس صحيحاً ، اي انه في فرض خاص يمكن ان يقول علم الكلام ان للدين رأي في الحكومة وهو عندما تثبت ضرورة ان يكون للدين رأي في الحكومة ، لان هذه الضرورة تلازم التحقق (والفرض أن الدين لا يستنكف عن اعطاء بيانات ضرورية) ، فواقعاً لا يوجد تقارن بين الحكم بوجود بيان للدين والحكم بعدم وجود بيان له .

هوامش الفصل الثالث

١ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ١٠٨ .

٢ ـ م ن ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

٣ ـ م ن ، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ .

٤ ـ م ن ، ص ١٣٤ .

٥ ـ م ن ، ص ١٣٧ .

٦ ـ م ن ، ص ١٤١ .

٧ ـ م ن ، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩ .

٨ ـ م ن ، ص ١٢٤ .

٩ ـ م ن ، ص ١٢٧ .

١٠ ـ م ن ، ص ١٢٩ .

١١ ـ م ن ، ص ٣٠٣ .

١٢ ـ م ن ، ص ٣٠٩ .

١٣ ـ م ن ، ص ٣٠٦ ـ ٣١١ .

١٤ ـ م ن ، ص ٣١١ .

١٥ ـ م ن ، ص ٣١١ (الهامش ١) .

١٦ ـ م ن ، ص ١٢٨ .

١٧ ـ م ن ، ص ٣١٢ .

١٨ ـ م ن ، ص ٣١٢ .

١٩ ـ م ن ، ص ٣٠٧ .

٢٠ ـ م ن ، ص ٢٣٢ .

٢١ ـ كيهان فرهنگى ، سال ششم ، شمارهٔ ٣ ، ص ٢٤ ، ستون أول .

٢٢ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٢٣٣ .

٢٣ ـ كيهان فرهنگى ، سال ششم ، شمارهٔ ٣ ، ص ٢٤ ، ستون دوم .

٢٤ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٣٠٣ .

٢٥ ـ كيهان فرهنگى ، سال ششم ، شمارهٔ ٣ ، ص ٢٤ ، ستون دوم .

٢٦ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

٢٧ ـ م ن ، ص ٢٦٦ .

٢٨ ـ K.popper, Realism and the aim of science, page 257,342

٢٩ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٣٠٤ .

٣٠ ـ م ن ، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣ .

٣١ ـ م ن ، ص ٣٢٦ .

٣٢ ـ م ن ، ص ٣٣٢ .

٣٣ ـ م ن ، ص ٣٣٥ .

٣٤ ـ م ن ، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠ .

٣٥ ـ م ن ، ص ٢٩١ .

٣٦ ـ م ن ، ص ٣٤٠ .

٣٧ ـ م ن ، ص ٣١٣ ـ ٣١٤ .

٣٨ ـ م ن ، ص ٣١٥ .

٣٩ ـ م ن ، ص ٣١٦ .

٤٠ ـ م ن ، ص ٣١٦ .



الفصل الرابع

مجاري فهم الدين

المقدمة

١ ـ مسألة الشريعة .

٢ ـ انسجام المعارف الدينية والمعارف البشرية .

٣ ـ دور فرضيات قبول الدين .

٤ ـ الدين وحاجات الإنسان ، ظاهرة الميل الى الدين .

٥ ـ الدين وحاجات الانسان ، الحاجات الواقعية والحاجات التخيلية .

٦ ـ تأثير المعارف البشرية في اعطاء المعنى الى مفردات الشريعة.

٧ ـ ربط معاني الألفاظ والنظريات العلمية .

٨ ـ اللغة وعالم المتكلم .

المقدمة

قد لخّص مدعى مقالات القبض والبسط مراراً في هذه الاصول الثلاثة :

١ ـ «*ان فهم الشريعة (الصحيح او السقيم) هو بتمامه مستفاد ومستمد من المعارف البشرية ويتلأم معها ، ويوجد هناك اخذ وعطاء ، وجدل دائم بين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية . (اصل التغذية والتلاؤم)* .

٢ ـ *اذا كانت المعارف البشرية عرضة للقبض والبسط ، فيكون فهمنا للشريعة عرضة للقبض والبسط* .

٣ ـ *ان المعارف البشرية (فهم البشر للطبيعة والوجود ، والعلم والفلسفة) هي عرضة للتحول والقبض والبسط (اصل التحول)*»[١] .

وكما اشرنا سابقاً ، فقد ادعي اصل آخر في مقالات القبض والبسط ليس موجوداً بين الأصول الثلاثة المذكورة آنفاً ، وهو ان كل تحول يحصل في المعرفة الدينية ، فلا بد ان يكون ناشئاً من التحول الذي حصل في المعارف الخارجية[٢] (خارج الدين) ، وان هذا الأصل وان كان يشبه الأصل الثاني ، لكنه يختلف عنه بفروقات اساسية ، وحتى وان قبلنا الأصل الثاني ، فلا يوجد اي دليل على ان كل تحول في المعارف الدينية يكون ناشئاً من التحول في المعارف البشرية .

بل يجب ان يحسب هذا الإدعاء بأنه سهو كبير منه ، فان كثيراً من التحولات الحاصلة في المعرفة الدينية ، بل كل معرفة ، هي ناشئة من المساعي العلمية للباحثين في داخل المعرفة ، ففي التحولات داخل المعرفة الدور الاساسي هو لتأملات وإشراقات او إلهامات الباحثين ، وان من ينكر دور هكذا امور ولو حصل منه ذلك

لمدة قليلة فهو من ليس لديه خبر عن كيفية تحول العلوم .

وان نرى ان سروش يطعن في موارد كثيرة انه لا يمكن للعلماء ان يحلوا كل شيء من خلال الدقة ، وعلم نفس العلماء لن يحل المشكلة(٣) ، فهو كله ناشيء من ولعه بزج الحقائق في قالب نظريته ، والا كيف يمكن انكار هذه النكتة البديهية ، وهي ان التحولات داخل المعرفة تكون في كثير من الأوقات حصيلة للالهامات والإشراقات الذهنية للعلماء(٤) .

وفي اي علم نظرنا ، فسنرى رأي العين بطلان رأي سروش حيث يقول ان كل تحول في معرفة خاصة يكون ناشئاً من التحولات خارج المعرفة ، فانظروا الى الرياضيات ، فهل كشف القضايا الجديدة فيها هو دائماً بسبب التحول في المبادئ ، وبالنتيجة التحول في المعارف خارج الرياضيات ؟! فلا يمكن لأي مطلع ان ينكر ان كثيراً من النتائج المكتشفة في الرياضيات قد تشكلت في غمرة مبادئ خاصة وثابتة ، والذي معناه التحول داخل المعرفة بدون التأثر من الخارج .

وان هذا المطلب ثابت في فهم الروايات والآيات ، فلنأخذ روايات الإستصحاب ، فان كثيراً من الاختلافات الحاصلة في فهم هذه الروايات يرجع فقط الى مقدار ظهور هذه الروايات ، فمثلاً هل يختص بالموارد التي مقتضى البقاء فيها ثابت ام مطلق ، ويشمل موارد عدم احراز المقتضي ام انه مجمل من هذا الجانب ، وكذلك سائر التفصيلات . ويمكن القول بجرأة أن اياً من هذه الاحتمالات ليس ناشئاً من الاختلاف في مباني الرؤية الكونية او علم المعرفة وغيره ، بل هو ناشيء فقط من مقدار الظهور ، وهذا النزاع صغروي وداخل المعرفة .

ويوجد الكثير من هذه الأمثلة ، ليس لاحد القدرة على انكارها جميعها . ولنتجاوز هذه النكتة ونبدأ بنكتة أخرى ، فقد ادعى سروش ان الأصل الثاني ـ اي اصل انه «***اذا كانت المعارف البشرية عرضة للقبض والبسط ، فيكون فهمنا للشريعة عرضة للقبض والبسط***» ـ يتبع الأصل الأول ، لانه :

«***اذا كان الفهم الديني متأثراً من الفهم غير الديني ، فلاشك ان كل تحول يحصل في المعارف غير الدينية ، فانه يؤدي الى التحول في المعرفة***

***الدينية*»[٥] .

واتصور ان رأيه هذا يخدش به من جهتين :

اولاً : ان القبول بأن الفهم الديني يتأثر بالفهم غير الديني ، لايستلزم ان يؤثر كل فهم غير ديني في كل فهم ديني ، بل ان هذا التأثير والتأثر يتشكل من قنوات خاصة ، اي ان كل معرفة دينية تبتني على مباديء خاصة ، ولا يوجد اي دليل على ان كل معرفة غير دينية هي جزء من مباديء جميع المعارف الدينية ، بل يمكن ان يكون هناك معرفة غير دينية ليست من مباديء اي من المعارف الدينية ، وان احتمال هذا المطلب يسلب الاعتبار عن القضية المذكورة في كلامه .

وقد يقال احياناً ان الاعتراض مخدوش لأنه :

«***ان التقارير التي هي فرضيات للمعرفة الدينية ، هي بذاتها نتائج لمقدمات أخرى ، واينما ذهبت فانها تأخذ معها مكنوناتا السابقة ، فهل يمكن قبول اصل تساوي الجرم والطاقة ($E= mc^2$) وتلقى النسبية العامة والخاصة الى انشتين ، ويُفكر في الفضاء الميكانيكي لنيوتن .إنهم يبيعون ذلك لبعضهم ، ولا يعطون النتيجة بدون المقدمات . وان الناقد قد قبل ظنية العلم التجريبي ، وجعله مبنى لفهمه الديني ، وليس قضية بسيطة ليتمسك بالنظام المعرفي بجميع لوازمه وتبعاته و يوجد عداه من تمسك بهذا الرأي المعرفي من اجل حل تعارض العلم والدين ، ومن دون أن يلتفت الى مقدماته ولوازمه ، وادرك ان ظنية التجربيات تلقي العقل في نار الشك ، وتجعل امكان علم ما بعد الطبيعة في معرض الإشكالية ، وتقلب الإلهيات الطبيعية رأساً على عقب ، وتجعل كل تاريخ الأنبياء والأئمة ظنياً . وان آخر تاريخ للأنبياء كله متواتر ، واذا اصبحت التجربيات ظنية ...فإنها تحترق مئة مرة في نار الظنية ... ، ولننظر الى قبليات وبعديات الكلام ، فليس رأينا اننا لا نقبل بظنية التجربيات ، بل بداية يجب ان ينقح بناء النظام المعرفي ، وان تخرج منه في النهاية ظنية التجربة ، ويصب ماء البطلان على جميع البديهيات الثانوية***»[٦] .

ليس معلوماً لماذا لم يلتفت المدعي الى مفاد الاعتراض ، ويأنس فقط بكلامه وامثلته ، ويعرضهم في كل مناسبة ، والأسوأ من ذلك انه اخفق في هـذه الأمـثلة . فالكلام في انه ليس هناك اي دليل على ان كل معرفة غير دينية هـي مـن مـبادي ومقدمات المعارف الدينية . واجابوا بان فرضيات المعرفة الدينية هي بذاتها نـتائج لمقدمات أخرى ، وما الربط بين هذا الأمر وبين الاشكال ؟ وما هو الدليل على ان كل معرفة غير دينية هي جزء احدى تلك المقدمات لفرضيات المعرفة الدينية. واساساً السؤال هو : باي دليل نقبل ان كل معرفة غير دينية هي جزء المباديء المباشرة أو غير المباشرة للمعرفة الدينية ؟ ونرى ان جواب القائل بـعيد فـراسـخ عـن مـفاد الإشكال . اما الأمثلة التي طرحها ـ فعلى فرض صحتها ـ نعتبرها فراراً من الجواب ، لان احداً لا يقول ان هناك نتائج وآثار لكل قول ، بحيث ان قبول ذلك القول يلزم الإنسان بتلك النتائج والآثار . فالكلام هو في كلية ذلك المدعى ان كل معرفة غير دينية هي مقدمة مباشرةاو غير مباشرة للمعرفةالدينية ، فهو مدعى ليس عليه اي دليل .

والملفت اكثر انهم لم يوفقوا في إثبات تلك الأمثلة ، فقالوا ان ظنية التجربيات تلقي العقل في نار الشك ، فهذا الكلام واهي ، لانه لا يوجد اية ملازمة بين القضيتين المذكورتين ، فليس المراد من ظنية التجربيات الخدشة في المحسوسات ، بل الخدشة في قطعية القضايا الكلية للعلوم ، لان الاستقراء في هذه القضايا ليس اسـتقراءً تـاماً ، ويقينه جداً نادر ، أما كون جميع القضايا تثبت بالإستقراء ، حـيث أن الخـدشة في قطعية الإستقراء هي خدشة في القضايا العقلية ؛ فان «***اجتماع النقيضين ممتنع***» حكم عقلي ، وتستند كليته الى البداهة لا الإستقراء، وليس حكماً قد حـصل مـن التجربة ، لتحرق ظنية القضايا الكلية التجربية هذا الحكم الكلي للعقل في نار الظنية .

والأضعف من هذا ادعاء ظنية تاريخ الأنبياء والأئمة ، بتصور ان تاريخ الأنبياء والأئمة كله متواتر ، واذا اصبحت التجربيات ظنية ، فهو ايضاً يحترق في نار الظنية ! ولم يميز الناقد ان ظنية القوانين الكلية لعلم ما من باب عدم قطعية الإستقراء لا يرتبط بظنية المتواترات ، فالتواتر في نقل الحوادث الجزئية لا في القوانين ، وعليه من المعقول

ان يرى الانسان بأن التواتر في النقل يوجب اليقين والقطع ، لكنه لا يرى أن القوانين الكلية لعلم ما يقينية ، لانه لا يعتقد بان الاستقراء يعطي اليقين ، و الظاهر ان منشأ اشتباه المدعي انه تصور ان اعتبارنا للتجريبيات أنها ظنية هو بسبب ظنية المحسوسات ، وهذا التصور غير صحيح ، ويتضح الأمر من خلال مراجعة ادق لمقالاتنا النقدية .

ومن جهة اخرى فان جميع تاريخ الأنبياء والأئمة ليس من المتواترات ، بل يجب القول ان اكثره ظنيات ، وان كانت تلك الظنيات اخباراً صحيحة (و احياناً غير صحيحة بمعناها الرجالي) ، حتى ان تاريخ وفاة أو ولادة بعض الأئمة ليس معلوماً بشكل قطعي ، وعليه لا يلزم اي محذور من كون تاريخ الأنبياء والأئمة (ع) ظنياً ـ في كثير من نواحيه ـ لكن كما قلنا فان ظنية تاريخ الأنبياء والأئمة (ع) ليست لازمة تحصل من ظنية القوانين الكلية العلمية ، كما تخيل المدعي .

ويتضح بهذا الترتيب أن الاحتماء بهذه الأمثلة هو بمثابة اخفاق في الجواب على الإعتراض ، وخطأ الأمثلة هو إخفاق في إخفاق ! .

وبعد ان ثبت الاشكال الأول نبدأ بالإشكال الثاني لكلام سروش .

ثانياً : لنفرض ان كل معرفة غير دينية هي مقدمة لمعرفة دينية ، فالى الآن يمكن ان نفرض ان التحول في المعارف غير الدينية لا يجر الى التحول في المعرفة الدينية ، ويتجه هذا الفرض من خلال ان المقدمات المختلفة يمكن دائماً ان تعطي نتائج واحدة ، كما انه يمكن احياناً ان يعطي جهازان رياضيان من خلال نوعين من المبادئ نتيجة واحدة .

وقد تفطن سروش الى هذه النكتة ، فكتب يقول :

«على فرض ان جميع مبادىء علم الطبيعة و علم الإنسان و علم الوجود من الدرجة الأولى للانسان ، قد تبدلت في يوم من الأيام ، وابدلت بمبادىء جديدة ، فيمكن ايضاً ان تبقى اقسام من المعرفة الدينية ثابتة ، وهذا ليس بدليل ان الأجهزة الفكرية المختلفة ـ مع كون المباني والمبادىء مختلفة ـ تستطيع دائماً ان تأتي ببعض النتائج المتشابهة ، وان

الوصول الى نتيجة خاصة ليس دائماً بحيث ينحصر دائماً الطريق بفرد .... لذا يجب الحذر من هذا الظن الواهي ، أنه عندما يكون هناك تحول شامل لا يمكن ان تبقى ثابتات في المعرفة الدينية . فثبات المعرفة الدينية يستند احياناً الى ثبات المعارف الخارجية ، ويستند احياناً الى تغيرها ، وعلى اي حال فهو يستند الى الخارج»(٧) .

وليس سروش الا اول ضحية لذلك الظن الواهي ، والذي حذر منه في ذيل الكلام ؟! .

ألا يكون هذا التناقض واضحاً ، حيث انه مع وجود هذا الرأي يكرر دائماً أنه :

«اذا تأثر الفهم الديني بالفهم غير الديني ، فلاشك ان كل تحول يحصل في المعارف غير الدينية ، سوف يؤدي الى تحول المعرفة الدينية»

ولا يخفى أنه اذا ابطل هذا الأصل الثاني تنخدش كل نظريته ، لان الهدف الأساسي لهذه النظرية هو اعطاء تبيين للتحول الكلي في المعرفة الدينية ، ويقول هذا التبيين ان التحول الكلي في المعرفة الدينية ناشيء من احاطة المعرفة الدينية بالمعارف غير الدينية ، ومع تحولها ، تتحول ايضاً المعرفة الدينية ، فاذا بطلت هذه الملازمة بين تحول المعارف غير الدينية والمعارف الدينية ، فتنخدش تلك النظرية الكلية .فضلاً عن ان القول بتحول جميع المعارف هو خلاف الواقع ، كما اشرنا سابقاً .

والى الآن نكون قد بحثنا بقدر ما النكات المرتبطة بالأصل الثاني ، فنبدأ بالأصل الأول ، حيث ان كل مطالب هذا الفصل ـ من الآن فصاعداً ـ ترتبط به ويرى الأصل الأول (من الأصول الثلاثة لمقالات القبض والبسط) ان فهم الشريعة هو بتمامه مستمد ومستفاد من المعارف البشرية ويتلأم معها ، والكلام هو في انه : ما هي مجاري هذه الإستفادة والتلاؤم ، فاذا اتضحت مجاري فهم الدين ، فتتضح ايضاً المجاري الأفضل لفهمه . وقد بحث سروش في احد مقالاته في مجاري الفهم الديني ، وفي اخرى في المجاري الأفضل للفهم . وبما ان مطالب هاتين المقالتين تقريباً متطابقة

فسنقوم بالتلفيق بينهم لنحترز عن التكرار، ويستفاد من مجموع كلماته انه يوجد اربعة مجاري كلية لاستمداد الفهم الديني من المعارف غير الدينية ولتلاؤمه معها، وهي:

«١ ـ *مسألة الشريعة* .

٢ ـ *الانسجام والتلاؤم بين المعارف المستفادة من الكتاب والسنة وبين المعارف العصرية المقبولة* .

٣ ـ *تأثير المعارف البشرية في اعطاء المعنى للتصورات والمفردات الواردة في الشريعة* .

٤ ـ *دور فرضيات معرفة الدين، وعلم المعرفة، ومعرفة العالم، التي تفتح الباب امام الدين، وهو ايضاً نوع من الانتظار للإنسان من الدين. وهذا النحو من استناد الفهم الديني الى المعارف البشرية هو اهمها وأكثرها تأثيراً* »(٨) .

وان اكثر المطالب التي جاء بها سروش في تبيين هذه المجاري هي مخدوش بها فضلاً عن أن بعضها يقوم على نظرية ألسنية خاصة يجب ان يدقق بها بشكل تام، ولذا سنفصل الكلام في هذا المجال في الأبحاث اللاحقة من هذا الفصل .

١ ـ مسألة الشريعة .

لقد مر معنا الا الآن ان من مجاري تأثير العلوم العصرية في الفهم الديني هو مسألة الشريعة، فلا يمكن انكار دور الأسئلة في تلقيح الفهم الديني، فإن الأسئلة الجديدة تتطلب ابحاثاً جديدة، وهو سبب نمو المعرفة الدينية. ولا اتصور ان هناك من ينكر هذا المقدار من المطلب، لكن مدعى القبض والبسط لا يقتصر على هذا المقدار، بل يرى ان الفهم الديني هو بتمامه مدين للأسئلة، اي ان فهم الإنسان للدين هو بمقدار أسئلته. ونرى ان هذا الرأي مفرط وباطل. وفي الحقيقة فإن لهذا المدعى اساس في رأي خاص في الشريعة سنشير اليه لا حقاً، لكن سنبدأ بطرح المدعى من خلال مقالات القبض والبسط :

«*ان معرفة الشريعة هي رهن تعداد ونوع الأسئلة التي نوجهها اليها ، و الاجابات التي نسمعها منها . وان كثرة وتنوع الأسئلة يظهران شريعتنا أكثر وأفضل ... لكن بما ان الذهن الخالي لا يسأل ، والأسئلة هي المنتجة للعلوم والحاجات العملية ، والعلوم والحاجات تتحول ؛ لذلك فان الاسئلة تتحول ايضاً ، وبتبعها يكون تصورنا للشريعة أكثر تقدماً وشمولية*»(٩) .

ويقول في موضع آخر :

«*ان المعرفة الدينية التي هي مجموعة اجابات ؛ تنتظم وتترتب بما يتناسب مع الاسئلة المطروحة ...*»(١٠) .

«*.. فإن دين كل شخص بقدر ما يسأل الدينَ ويسمع الجواب*»(١١) .

وبالنهاية :

«*ان الشريعة قد جلست صامتة ، حتى نسألها . ونحن نعرفها بقدر ما نسمع منها الاجابات ، فانظروا الى عالم اطبق فمه وامسك لسانه ، فان اسئلتنا واجاباته هما اللذان يظهران لنا شخصيته شيئاً فشيئاً . وان هذه الشخصية تقبل البناء الدائم والمستمر*»(١٢) .

ان نظرية الشريعة الصامتة هي من افدح الأخطاء التي ارتكبها كاتب مقالات القبض والبسط في فهم المعارف الدينية (وبعبارة ادق في علم المعرفة الدينية) .

وفي هذه المقالات قد قيست مكرراً الشريعة على الطبيعة ، من ناحية ان كليهما صامت ، وذهن الانسان هو الذي ينطقهما . فالطبيعة تحتوي على قوانين وارتباطات واسرار لا تعرف الا من خلال النظريات التي تبدعها اذهان العلماء . وان الشريعة تتضمن معارف تفهم فقط من خلال معلومات الشخص العالم واسئلته .

واعتقد ان قياس الشريعة على الطبيعة من هذه الحيثية هو قياس باطل . والمراد من الشريعة هو كلام الله تعالى وأوليائه . والكلام (بمعنى ما) يعمل مثل تلك النظريات التي تكشف النقاب عن الطبيعة واسرارها ، فكما ان النظريات هي وسيلة لكشف قوانين الطبيعة ، فان الكلام هو آلة لكشف مراد المتكلم . وحتى يتضح دور الكلام نفرض ان للطبيعة القدرة على الكلام ، وتستطيع أن تتحدث عن اسرارها ،

فمن الواضح في هذه الصورة ان كلام الطبيعة ـ كأن تتحدث عن التكامل والجاذبية ـ يصبح بديلاً عن النظريات التي ستخطر على ذهن البشر بعد مئات السنين ، بمعنى ان حاق الواقع يلق الى ذهن المخاطب بواسطة الكلام ، وان كلام الطبيعة آلة تلقي بدايةً القوانين والواقعيات من ناحية ذات الطبيعة ، بخلاف النظريات البشرية التي تعرض من أجل كشف الطبيعة ، وان كان فرض الكلام للطبيعة هو فرض خلاف الواقـع ، ولكنه مثال واضح لدور الكلام في ابراز المـعاني والواقعيات ، والغرض اظهار هـذه النكتة ان النسبة الى دور الكلام هي خطأ كبير . فعندما نقول أن الشريعة ثابتة ، فمعناه أن كلام الله تعالى واوليائه ثابت ، اما الكلام كلفظ وصوت يقع في الخارج فـليس مورداً للبحث . وحتماً قد استعملت الالفاظ المذكورة كحاكية عن المرادات والمعاني المقصودة . ومن المسلم به ايضاً ان الكلام يدل على معناه ومفاده بدون الفـرضيات المرتبطة بمضمون الكلام .

وعلى خلاف ما قاله سروش من ان العـبارات جـوعى الى المـعاني وليست حبلى بها ، فالحق هو ان العبارات حبلى بالمعاني ، وسنشير تفصيلاً الى هذه النكتة في المباحث القادمة ، ويتضح على اساس ذلك التفصيل ان المتكلم لا يمكن ان يُتلق من دون اي معنى ـ «*اي يكون صامتاً*» ـ ، فالمتكلم يكون قد أبرز معنى وقصداً من خلال تكلمه ، وبهذا يكون قد خرج عن صمته ، والشريعة كذلك ، لان المقصود من الشريعة هو اقوال الله تعالى واوليائه .

إن سروش قاس قياساً عجيباً ، فقد اعتبر الشريعة كعالم اطبق فمـه وامسك لسانه وان الأسئلة واجاباته هما اللذان يظهران لنا شخصيته .

وان بطلان هذا القياس اوضح من ان يحتاج الى بيان ، فان اللشريعة كلام ، بل ان مرادنا من الشريعة هو الكلمات والأقوال . فالشريعة هي مثل عالم يتكلم من دون أن نسأل ، وكلامه هذا يوضح لنا شخصيته ، وليس المدعى ان كل شخصية الشريعة تتضح لكل شخص ، بل المدعى هذه النكتة فقط ، ان ظهور شخصيتها ليس مديناً بشكل دائم لأسئلتنا .

ومحصل الكلام ان صمت الشريعة فرضية باطلة ، فليس الفهم الديني منوطاً

بشكل دائم بالسؤال من الشريعة ، بل ان الشريعة بما أنها من سنخ الكلام ، والكلام آلة لالقاء المعاني والمرادات ، فالفحص في كلام الشارع يقرب الإنسان الى مراداته ، وهذا هو المراد من خلو ذهن العالم الديني من الفرضيات في مقام فهم الدين ، اي ان المتكلم الحكيم يتجلى في كلامه ، وبمقدار ما يتعمق ويدقق اكثر في كلامه ، فإنه يبرز معارف اكثر . ولا لزوم في هذا المقام إلى أن يدخل عالم الدين فرضياته في فهم الدين، بل ان هذا العمل مضر ، لانه يكون مانعاً من فهم كلام المتكلم على ما ينبغي عليه .

وان هذا الكلام الأخير ليس له تلك الدخالة في اصل مدعانا في هذا المقام بأن الفهم الديني ليس منوطاً ومسبوقاً دائماً بأسئلة علماء الدين ، بل هو مطلب مستقل سنبحث فيه في المباحث القادمة .

٢ـ انسجام المعارف الدينية والمعارف البشرية (مقام الحكم) .

ان الإنسجام والتناغم بين المعارف المستفادة من الكتاب والسنة وبين المعارف العصرية المقبولة ، هو احد مجاري استمداد الفهم الديني من المعارف غير الدينية . (في رأي مقالات القبض والبسط) .

«***بما ان اله الشريعة هو اله الطبيعة و ما وراء الطبيعة ، فلا يمكن ان يكون الإدراك الصحيح للشريعة غير منسجم مع الإدراك الصحيح للطبيعة وما وراء الطبيعة . ان كتاب الطبيعة والشريعة قد كتبه مؤلف عالم وصادق ، لذا يجب دائماً ان يُصحّح ويعدل ادراكنا للشريعة من خلال ادراكنا للطبيعة وما وراء الطبيعة (العلم والفلسفة) ، بمعنى ان المعارف البشرية تكون احياناً حاكمة في فهمنا الديني ، وتبين وتنظف الادراكات الدينية الباطلة وتدعو علماء الدين الى تأويل آية أو السكوت عن رواية***»(١٣) .

وليس هناك اي شك في هذا المطلب ، انه يجب ان يكون هناك ميزة دقيقة بين «***انسجام الطبيعة والشريعة***» و «***انسجام فهم الطبيعة وفهم الشريعة***» والعجب ان هذا المطلب قد تكرر في مقالات القبض والبسط . وفي نفس الحال فقد بيّن الى حدٍ ما في الكلمات السابقة ، وقد حصل هناك نوع من الخلط . فان كون كتاب الطبيعة

والشريعة قد كتبه مؤلف عـالم وصـادق ، لا يسـتلزم أن يـعدّل ويـصحّح ادراكـنا للشريعةمن خلال ادراكنا للطبيعة ، وان كان يستلزم أن ينسجم الإدراك الصـحيح للشريعة مع الادراك الصحيح للطبيعة ، أما الفرق بين الأمرين فكبير :

ليس كل ادراك صحيحاً ، وعليه ما دام لم يثبت ان الادراك للطبيعة والشريعة صحيح ، فلا يوجد دليل من هذا الجهة على تأثير فهم الطبيعة على فهم الشريعة . وقد بينا هذا المطلب في مقالات النقد بهذه الكيفية ، ان فهمنا الظني للطبيعةلن يكون باعثاً على التأويل والتصرّف في ظواهر الكتاب والسنة (في فرض المخالفة) ، وفقط الفـهم القطعي يمكن أن يثبت ان المراد الجدّي من الآية او الرواية ليس طـبق ظـاهرهما ، والدليل حكمة الله تعالى وصدقه . ومادام لم يحصل هكذا قطع، فان ظواهر الكـلام حجة علينا .

لقد خلط سروش بين مطالب ثلاثة : انسجام الطبيعة والشريعة ، وانسـجام الفهم الصحيح للطبيعة والفهم الصحيح للشريعة ، وتأثير الفهم القطعي للطبيعة على فهم الشريعة ، فأحياناً يتحدث عن الأول ، واحياناً عن الثاني ، وفي النهاية في مقام النتيجة يتحدث عن المطلب الثالث .

ولاشك ان انسجام الطبيعة والشريعة يستلزم انسجام الفهم الصحيح للطبيعة والفهم الصحيح للشريعة ، ولكن اي فهم هو صحيح ، وكيف يمكن الوصول اليـه ؟ ومن الواضح ان الفهم الظني لا يكون دائماً فهماً صـحيحاً ، وحـتى في المـوارد التي يتطابق فيها الفهم الظني مع الفهم الصحيح ، فلا يحصل العلم بهذا التطابق ، اي لا نعلم هل ان هذا الفهم الظني هو في الواقع فهم صحيح ام لا . ولا وجه للاستعانة بظواهر الكتاب والسنة في مقابل هذا الفهم الظني ، فينسد من هذه الجهة طريق تأثير الفهم الظني للطبيعةوما وراء الطبيعة على فهم الشريعة .

وان اكثر القضايا الكلية هي قضايا ظنية باعتراف العلماء ، وعليه كيف يمكن الإدعاء بأن فهمنا للشريعة يجب ان يصحح ويعدل من خلال فهمنا للطبيعة .

اما انه اساساً هل يمكن ـ ام لا ـ أن يكون هناك فهم قطعي صحيح ، فهو بحث يجب ان يطرح في الفصل المرتبط بالتشكيك ، وسنبين هناك من خلال شواهد مختلفة

ان موقع سروش هو موقع المشكّك، وان كان يستوحش منه كثيراً .

ويتضح من هنا بطلان الأقسام الأخرى في كلامه . فيقول :

«*لاشك بان القبول (او عدم القبول) القطعي لنظرية التكامل او نظرية كوپرنيكس سوف يؤدي الى تغيير كبير في الفهم السابق لبعض الآيات . وبما ان المعرفة البشرية نهر جاري ، دائماً يختلط فيه الصحيح والسقيم ، وهو في تكامل مستمر ، فان المعرفة الدينية ـ التي تعتمد عليه ـ سيختلط فيها الصحيح والسقيم من دون اية شبهة ، او ستتكامل على اساس تكامل بقية المعارف البشرية*»[١٤] .

وأرى أنه من الواضح أن هناك عدم تناسق بين صدر الكلام وذيله ، فكون القبول القطعي لنظرية التكامل يوجب فهماً آخر للآيات ؛ لا يرتبط ابداً بتأثير المعارف البشرية على المعارف الدينية ، والتي هي طبق الفرض تتشكل دائماً من الصحيح والسقيم ، الا ان يثبت أن كل فهم بشري هو فهم قطعي وصحيح ، وهو فضلاً عن كونه خلاف الواقع وخلاف اتفاق العلماء ، فهو على خلاف رأي وفرضيات سروش نفسه ، حيث يرى ان كل فهم قابل للنقد ، وأن العلوم مليئة بالقضايا الصحيحة والسقيمة .

وملخص الكلام أن حاكمية العلوم والفلسفة بالنسبة الى المعارف الدينية ـ والذي هو المجرى الثاني من المجاري الأربعة لتأثير المعارف البشرية على المعارف الدينية ـ يمكن تصورها في فرض خاص فقط ، اي عندما تكون قضايا العلوم والفلسفة قطعية . ولكن هذا الفرض هو خلاف الواقع في مورد قضايا العلوم . وفي مورد القضايا الفلسفية اذا كان هناك من يقول بظنيتها ـ نظير پوپر وغيره حيث يرى ان جميع المعارف البشرية ظنية ـ فلن يكون هناك امكان لتأثير المعارف البشرية على المعارف الدينية . وفي المقابل اذا قبلنا بقطعية القضايا الفلسفية ، فدائماً يمكن ان تكون مؤثرة في فهم المعارف الدينية المتشابهة . وهنا يجب ان نذكر نكتتين :

الأولى : لابد ان نمد نظرنا الى مستوى المعارف او تناظرها في مسألة تأثير المعارف البشرية على المعارف الدينية أو عدم تأثيرها ، فكون المعارف الدينية

مستندة الى المعارف البشرية هو مدعى اجمالي . فلا يقال أية معرفة دينية تستند الى أية معرفة بشرية ، وكيف تستند اليها ؟ اتصور انه اذا اخذنا بعين الإعتبار مستوى من المعارف (او المعارف المتشابهة) فيصبح المدعى اكثر دقة الى حدٍ ما . فمثلاً يوجد في الروايات والآيات مضامين راجعة الى القوانين والأمور الطبيعية ، فهكذا معارف هي متشابهة مع المعارف البشرية في العلوم الطبيعية ، وكذلك في مورد بعض المضامين من الكتاب والسنة التي ترتبط بالمعارف التاريخية او الفلسفية وغيرها . ومن جهة أخرى فان الفهم الديني في مورد الأمور الطبيعية كما انه (يمكن أن) يرتبط بالفهم البشري في موردها ، فيمكن ايضاً ان يرتبط بفهم خاص في الفلسفة أو مباني العلوم ، وان الالتفات الى اختلاف المستوى في هكذا معارف يوضح ان مسألة التأثير والتأثر بين المعارف البشرية والمعارف الدينية ليست مطروحة في مستوى واحد . فمن الممكن الا يكون هناك اي ارتباط للمعارف الدينية بالمعارف البشرية ذات المستوى الواحد معها ، ولكنها بالنسبة الى المعارف البشرية ذي مستوى آخر (مثل المباني الفلسفية وغيره) تكون مرتبطة بها بشكل كامل ، بل تبتني عليها .

نعلم مما مر ان ما أجابنا به سروش في هذا المورد هو غير صحيح بتمامه . فقال:

«... هو بنفسه قد اذعن (وبيّن) بتأثير آراء پوپر ولاكاتوش وهمپل في المعرفة الدينية ، فقال ، بما أن فلاسفة العلم لا يرون ان النظريات العلمية قطعية ، لذا فان هذه النظريات لا تكون باعثة على رفع اليد عن الظهورات الكلامية . فهل لإستناد المعرفة الدينية الى المعارف غير الدينية معنى آخر؟ فهو من خلال أخذه برأيٍ في علم المعرفة (ان النظريات التجربية ظنية) فقد اخذ لنفسه فهماً خاصاً من المتون الدينية . فاذا اعتبر ان النظريات المعارضة للكتاب والسنة قطعية (رأي معرفي آخر) فسيكون نصيبه فهماً آخر للكتاب والسنة»(١٥) .

ويبدو ان الناقد قد خلط بين مستويين من المعلومات . فاذا اعتبرنا ان النظريات العلمية قطعية ، فترتبط مضامينها بالمضامين المتشابهة معها من الكتاب والسنة ، ويكون لها تأثير مباشر في فهمها . اما اعتبار النظريات العلمية ظنية فإنه

يسد مجرى تأثير هذه المضامين ، ولو كان الإرتباط والتأثر حاصلاً في مستوى آخر. فضلاً عن كونه نوعاً من المجاز ان يؤدي اعتبار النظريات العلمية ظنية الى فهم خاص من المتون الدينية ، لان اعتبار النظريات العلمية ظنية لا يؤثر بما هو في الفهم الخاص للمتون الدينية ، فالمؤثر هو الفهم القطعي . وببيان أوضح ، عندما يحصل فهم خاص من ظهور الآيات والروايات ، فاذا وصلنا الى نظرية علمية تثبت خلاف هذا الفهم بشكل قطعي ، فعندها نرفع يدنا عن الفهم المذكور ، واذا لم تكن تلك النظرية العلمية قطعية ، فيبقى ذلك الظهور على حاله ويحفظ حجيته . فان ظنية العلوم التجربية هي كبرى تثبت عدم تأثير العلوم ، وان عدم التأثير ليس نوعاً من التأثير حتى يقال ان ظنية العلوم التجربية تؤدي الى فهم خاص من المتون الدينية ، فإن ظنية العلوم التجربية تبقي على حاله الفهم الحاصل من ظهورات كلام الشارع ، لا انها تشترك في هذا الفهم ، فافهم وتدبّر .

الثانية : ان اعتبار العلوم التجربية ظنية يعني ان القضايا الكلية العلمية (لا القضايا الجزئية) لا تستلزم بأي وجه اعتبار المعارف العقلية والفلسفية وغيرها ظنية . فأن يقول سروش انه :

«ان علم المعرفة الذي جعل العلوم التجربية ظنية ، قد شكك تشكيكاً مهيباً في اعتبار الفلسفة ، وما بعد الطبيعة الذي كان يوماً ما ملكاً للعلوم جعله اذل من عبد» (١٦) .

هو صرفاً نوع من الفتوىٰ ! فلا يوجد أي تلازم بين ظنية القضايا الكلية العلمية (من باب قطعية الإستقراء) وظنية القضايا العقيلة غير التجربية ، وليس معلوماً انه هنا يسرد التاريخ ، أم انه يدعي إدعاءً فلسفياً ، وإن كان ذيل كلامه صريحاً في انه يوافق علىٰ هذا المدعىٰ ، وأنه يرىٰ ان ظنية العلوم التجربية تستلزم رفع اليد عن براهين النظم والإمكان والوجوب ، وبالنهاية تستلزم التعطيل في إثبات وجود الله تعالىٰ ، ثم قال : ***«انظروا كيف ان ذلك المتاع (ظنية المعارف التجربية) لا يُحصل عليه رخيصاً»*** .

ان كل انسان دقيق ومتفطن يصل بعد قليل من التأمل الى ان هكذا كلمات

ليست الا دعاوى لا سند لها ، فتوسيع فيلسوف (او فلاسفة) لظنية العلوم التجربية لتشمل القضايا العقلية ، فلا يوجد اي دليل يعتمد عليه في صحة هذه الملازمة . فاذا قبلتم هذا الادعاء فما هو دليلكم عليه ؟

وان يجعل علم المعرفة ما بعد الطبيعة اذل من العبد هو كلام اوفق للانشاء منه الى المباحث الفلسفية . وما هو الدليل الذي اتى به في مقالاته على ذلك التلازم ؟

٣ـ دور فرضيات قبول الدين .

من جملة ماعدّه سروش من مجاري تاثير المعارف البشرية في الفهم الديني هو فرضيات قبول الدين ، فان فرضيات معرفة الدين وعلم المعرفة ومعرفة العالم التي تفتح الباب امام الدين ، وهي نوع من الإنتظار للإنسان من الدين ، هي أهم نحو لاستناد الفهم الديني الى المعارف البشرية واكثرها تأثيراً (في رأيه) فيقول في ذلك :

«***فالكلام هو انه ان كانت فرضية قبول الوحي شرطاً لفهمه ، فان اختلاف هذه الفرضيات يوجب بروز اختلافات كبيرة في الآراء الدينية . والمحققون (لا المقلدون) لا يعتنقون ديناً من الأديان من دون دليل ، فهم يقطعون مراحل فكرية كثيرة ، ويتخذون كثيراً من العقائد والأصول كمباني حتى يؤمنوا بشريعة من الشرائع ، ولذا لا يستطيعون بعد وصولهم الى الايمان ان يرفعوا يدهم عن عقائدهم السابقة التي هي مبنى لذلك الايمان ، ولذا فهم يزِنون دائماً بتلك المباني فهمَهم لشريعتهم المقبولة ، وتلك المباني هي التي تؤدي الى الإختلاف في التفاسير الدينية ، وان سر اختلاف الآراء الدينية أعقد من ان يعلل فقط بعوامل كالدقة وعدم الدقة او تيقظ و غفلة المحققين ، وان الذين يريدون كل شيء في عالم المعرفة ، فانهم يبينون من خلال علم نفس العلماء ويختفون وراء تلك الكلمات والمفاهيم المبهمة والواسعة وذات المئة طرف فليس لدينا اي فهم للدين لا يكون مستنداً ومسبوقاً بهذه الفرضيات ولا يكون قد اخذ منها القوام والجواز . ان هذا المدعى هو مدعى كلي وقابل للابطال ، ويكفي ان يؤتى***

بنكتة من النكات الشرعية وعبارة من المتون الدينية لم تبحث من خلال هذه الفروض والمقدمات في افادة المعنى وأداء المضمون ومحررة من كل معلوم سابق قد القت رصيدها على الشمس؛ حتى يبطل ذلك المدعى بشكل قطعي . فان ادراكاً خاصاً عن العالم والإنسان (يبتني على مباني فلسفية ومعرفية خاصة) يقود الانسان الى الله ويجعله مؤمناً ... وادراك خاص عن الله وصفاته والانسان وقدراته وحاجاته (والذي له مباني فلسفية وعلمية معقدة وكثيرة) فانه يقود الانسان الى الدين ، ويجعله محتاجاً اليه ... فإن الاعتقاد انه يوجد بين الناس من يستطيع ان يصبح رسولاً ويسمع الوحي الحق ويمتلك القدرة على الإعجاز ، وتكون له السلطة على عرض ناموس واحوال ونفوس الناس ، هو اعتقاد ثقيل جداً ، ومليء بالسوابق واللواحق ، وعلى الانسان ان يقطع عقبات كثيرة ، ويمر من خلال كثير من بطون الأودية وقلل الجبال ، حتى يصل الى ذلك الاعتقاد السامي ...»(١٧) .

واتصور ان هذا المتن يتضمن عدة اخطاء لابد من تعدادها :

١ ـ كون كل فرضية لقبول الوحي شرطاً لفهمه ، هو مغالطة كبيرة . فان فهم الدين بما هو هو لا يرتبط بقبول الدين ، فكل من يمتلك المقدمات اللازمة لفهم الكتاب والسنة ـ كالعلم باللغة العربية وبعض المقدمات المنطقية وامثالها ـ فإنه يصل الى فهم للكتاب والسنة ، ولو انه اساساً لم يقبل بالوحي والدين ، وبهذا اللحاظ يستطيع المستشرقون ان يأتوا بآثار يعتنى بها في المعارف الاسلامية ، ولو لم يعتقدوا بالدين الإسلامي .

وإن مسألة عدم ارتباط فهم الدين بقبوله هي واضحة بحيث يكون من الغريب أن يغفل عنها سروش . غاية الأمر أن من لايعتقد بالكتاب والسنة فانه يحكي مضامينه عن الكتاب والسنة . فيستطيع مستشرق مسيحي أن يصل الى ان القرآن ينفي بصراحة الآلهة الثلاثة للمسيحية ، أو انه يعتبر ان محمداً (ص) هو خاتم الأنبياء ، او انه يجيز تعدد الزوجات ، او ان له قوانين خاصة في الإرث وهكذا ... فالمستشرق المسيحي الذي لا يعتقد بحقانية الكتاب والسنة ، لم يخطأ في فهم هذه المضامين ، وهو

أفضل شاهد على هذا المدعى ، أن الدين بما هو هو لايبتني على فرضيات قبوله . نعم عندما يكون المحقق في الدين معتقداً به فلا بد من ان يوفق ويلائم بين فرضيات قبول الدين ومعرفته الدينية ، وهذا حذراً من التناقض (عنده) . ولكن هذا الأمر هو امر عارض ، وفي عرض الفهم الديني لا في طوله ، اي ليس الأمر كذلك ، بان الفهم الديني ليس ميسراً بدون فرضيات قبول الدين ، ورابطته بتلك الفرضيات هي رابطة المشروط والشرط (كما قال سروش) ؛ بل ان الفهم الديني الذي ينبع من مبادئه له وجود مستقل لنفسه (بالنسبة الى فرضيات قبول الدين) ، ويجب ان ينسجم معها فقط في صورة الوقوع في عرض المقبولات الأخرى . وفرق كبير بين ان نعتبر ان الفهم الديني منوط بفرضيات قبول الدين ، والذي معناه عدم تحقق الفهم الديني بدون هذه الفرضيات ، وبين ان نحصل على الفهم الديني منسجماً معها في صورة الوقوع في عرض المقبولات الأخرى ، ودائماً يخلط في كلمات سروش بين هذين الأمرين . فأحياناً يدعي أن معتقداً بالدين قد اقتنع به من خلال التحقيق به ، ويبتني اعتقادُه على المقدمات ؛ فلا يمكن ان يغفل عن هذه المقدمات في فهم المعارف الدينية ، او ان يصل الى فهم للدين ينفي هذه المقدمات ، وهو ادعاء صحيح بشكل تام. ولكنه احياناً يقول في المقابل ان الفهم الديني مشروط بفرضيات قبول الدين ، وليس لدينا اي فهم للدين لا يكون مستنداً ومسبوقاً بهذه الفرضيات ، مع انه من الواضح أن فهم الدين ـ من ناحية كونه فهماً للدين (اي فهم الكتاب والسنة) ـ ليس بأي وجه مسبوقاً بفرضيات قبول الدين . وفقط يجب ان ينسجم فهم الدين ـ بالنسبة الى من يعتقد بالدين ـ مع تلك الفرضيات ، وهذه الجهة عارضة ، وليست نابعة من الفهم الديني بما هو هو .

وهناك مطلب زاد من ابهام وغموض كلامه ، حيث ترقى مرة عن بحث فرضيات قبول الدين . وطرح «*كل معلوم سابق*» وقال :

«*ليس لدينا اي فهم للدين لا يكون مسبوقاً بهذه الفرضيات ومستنداً اليها ، ولا يكون قد اخذ منها القوام والجواز . وهذا المدعى هو مدعى كلي ، وقابل للإبطال ، ويكفي ان يؤتى بنكتة من النكات الشرعية وعبارة من*

المتون الدينية لم تبحث من خلال هذه الفروض والمقدمات في افادة المعنى واداء المضمون وأن يلقي الناجي من كل معلوم سابق رصيده على الشمس؛ حتى يبطل ذلك المدعى بشكل قطعي» .

ولا يخفى ان هذين المطلبين لا يرجعان الى نكتة واحدة ، لانه لا يوجد اي كلام يمكن فهمه من دون «***اي معلوم سابق***» (وان كان هذا الادعاء يحتاج الى التنقيح ،والمعلوم السابق يكون احياناً من سنخ العلم بوضع الألفاظ لا العلم المرتبط بمضمون الكلام) لكنه كما مر، فان فهم الدين بذاته ليس منوطاً بفرضيات قبول الدين.

٢ ـ ان سروش في كلماته هذه ـ ككثير من الموارد الأخرى ـ قد غفل عن دور المساعي العلمية للعلماء داخل العلم ، واعتبر ان اختلاف الآراء ينشأ دائماً من الأمور الخارجة عن العلم ، فقال هنا : «***هذه هي المباني التي تؤدي الى الاختلاف في تفسير الدين***» .

وكما قلنا مكرراً فإن هذا الرأي الذي يغفل عن دور العوامل داخل العلم هو رأي افراطي ، فالإختلافات والتحولات الحاصلة في علم ما احياناً تبتني على عوامل خارجية وتبتني احياناً على عوامل داخلية ، فكثير من الأحيان يصل عالمان الى نتائج مختلفة من خلال فرضيات متساوية وبشكل كامل ، وسر المطلب انه ليست فقط الفرضيات التي تعطي النتيجة ، بل تحصل النتائج من مجموع هذه الفرضيات ومواد أخرى . ومثال واضح : تلك الاختلافات التي تظهر أحياناً بين الفقهاء في فهم الروايات ، مع أن مبادئهم العديدة في الرؤية الكونية ومعرفة الله هي واحدة . وان «***السعي***» و «***الدقة***» وان كانا لفظين غير دقيقين تلك الدقة ، لكنهما يفيدان هذه النكتة، ان لعلم نفس العلماء سهم في تحولات العلوم .

وهذا ما يجب ان نعتبره آفة فكرية ، حيث ان التحولات الكلية والجزئية للعلوم يجب ان تكون في اطار خاص ، وهي الإطار الذي وضعناه . ويتضح عند التأمل أن اشراقات والهامات العلماء ـ والتي ترجع في الواقع الى علم نفس العلماء (بتعبيره) ـ لها سهم خاص في الاكتشافات وظهور النكات الجديدة ، و «***الدقة***» وان كانت لفظاً مجملاً ، لكن مصاديقها لاهل الدقة اوضح من اليوم .

ولا يتوهم أننا ننكر في هذا المقام دخل الفرضيات المختلفة في حصول اختلاف الآراء ، فالغرض هو فقط القاء هذه النكتة ، وهي ان تفسير اختلاف آراء العلماء باختلافها في المباني والمقدمات على نحو الإطلاق ، والغفلة عن العوامل الداخلية للعلم ـ والتي ترجع إلى علم نفس العلماء ـ ، هو تفسير افراطي لا اساس له .

٣ ـ المسألة الثالثة التي طرحت في كلمات سروش هي اقبال الانسان على الله والدين ، فقد قال ان اداركاً خاصاً للعالم والإنسان (يبتني على مباني فلسفية ومعرفية خاصة) يقود الانسان الى الله ، وان ادراكاً خاصاً لله وصفاته والإنسان وقدراته وحاجاته (التي لها مباني علمية وفلسفية معقدة وكثيرة) يقود الإنسان الى الدين ، ويجعله محتاجاً اليه .

واتصور ان هذا التحليل لإقبال الإنسان على الدين هو تحليل غير صحيح ، والخطأ بشكل خاص هو انحصار هذا التحليل ، وبما أن هذا يتمتع بأهمية خاصة ، فسنطرحه في مبحث مستقل .

٤ ـ الدين وحاجات الانسان، ظاهرة الميل الى الدين :

لقد اتضح في البحث السابق ان سروش يرى أن تشخيص حاجات الانسان واقباله على الدين والله يقوم على مقدمات توجب ارتباط الفهم الديني بسائر المعارف البشرية ، بحيث ان تلك المعارف غير الدينية هي التي تهدي كيفية الفهم الديني . وفضلاً عن المتن السابق فقد قال في موضع آخر :

«***ان الشخص (المحقق في تدينه لا المقلد فيه) في البداية يحتاج الدين في تصوره للانسان ، وعندها يتمسك بالدين لهذا الانسان ورفع حاجاته .***

واذا دوّن العلم (او الفلسفة) فهرست حاجات الإنسان بكيفية خاصة فكثيراً ما لا يجعله محتاجاً الى الدين ... فمن المحال أن أحداً ما لا يعتني بالشريعة ان يستشم حاجات الإنسان (ويتجلى عدم الحاجة هذا في

الأحكام الفقهية) وايضاً ان يتلزم بها . ولذا فإن معرفة الانسان وعلم الاجتماع (الذي يلقي على الملأ حاجات الحياة الجمعية للإنسان ، ويعرف علماء الإجتماع بالتطور التاريخي للإنسان) ومباني منهجية العلم التي تبحث في امكانية الاعتماد على تلك المناهج ، والفلسفة التي تحتوي ذلك العلم؛ كلهم حاضرون في فهم الدين ، وهم يهدونه من قريب او بعيد ، وهم يوضحون او يزنون او يغيرون انتظارات الانسان من الدين» (١٨) .

ما هي تلك المسألة التي هي سر بحث الانسان بالنسبة الى الدين ، وما هو الدافع الذي يدفع الانسان ان يسعى الى الدين ، فلا يوجد جواب واحد (كما توهم سروش) ، وليس الدافع للبحث في الدين لدى الانسان هو فقط رفع الحاجات التي يتم تشخيصها من خلال طرق غير دينية . فالميل للدين لدى الإنسان يمكن ان يكون له علل مختلفة .

فمن الممكن ان ينشأ من ميول داخلية هي ما نسميه الفطرة ،اي ان الميل الى الله او «*طلب هداه لإيضاح الطريق*» هو نابع من امر داخلي ، وليس بواسطة معرفة الحاجات التي ترى الدين مناسباً لرفعها . وان هذا الأمر الداخلي يسوق الانسان بنحو تكويني وغريزي الى معرفة الله والرسل الالهيين ، ومن الممكن ان يكون ميل الانسان الى الدين ناشئاً من احتمال المصير المحتوم للبشر كما وصفه الرسل . فالانسان الذي يحتمل صدق الرسل الإلهيين ، ولذا يحتمل انه اذا لم يستسلم للدين المبين فتنتظره عقوبة أبدية وشقاوة دائمة ، فلابد ان يقبل على البحث عن صدق الدين ، فهنا سائق هذا الشخص ليس تشخيص الحاجات الفردية والاجتماعية ورفعها ، بل احتمال صدق قول الأنبياء الالهيين (قبل الايمان بالدين) . وقد اشير في الكتب الكلامية الى هذا الطريق ، ويستفاد هذا الأمر من بعض الروايات . ويتضح من جميع ما مر ان سعي الانسان وراء الدين يمكن ان يكون نابعاً من حوادث روحية وشخصية ، فأحياناً حادثة ما (لعلها جزئية) قد توجه روح الشخص الى الأمور المعنوية وما وراء الطبيعة . وان اقبال كثير من اهل القلب الى العرفان قد يكون على اثر حوادث مرّة حدثت في حياتهم (وقد تنشأ احياناً من الفشل في العشق المجازي) .

والغرض هو ان سر الميل الى الدين وتديّن الإنسان ، ليس منوطاً دائماً بتشخيص الحاجات المستوحاة من العلوم الإجتماعية !

وهناك من كتب في جواب نقدنا :

«***ان نظرية تكامل المعرفة الدينية تأخذ تشخيص الحاجات الفردية والإجتماعية للإنسان على أنه دليل على ترابط المعارف الدينية بالميتافيزيق ومعرفة الانسان وعلم الإجتماع ، وبداية تبين هذه العلوم قامة الإنسان ، ثم تخيط لباس الدين بما يتناسب مع تلك القامة***» .

ثم كتب مشيراً الى الكتب الكلامية المختلفة :

«***ان كل تلك الكتب قد حكمت بنقصان العقل البشري في اثبات حاجة الإنسان الى بعثة الأنبياء ، وصوّرت الإنسان انه لا يسلك الى السعادة بالاعتماد على عصا عقله ...***»(١٩) .

ثم اشار الى مقالتنا «***نقد النقد***» :

«***فهو لم ير [ذلك] وقبِل تلويحاً بأن الفكر الديني مسبوق بالعلوم الخارجية ، فلماذا ادعى ان الإنسان لا يعرف حاجاته الواقعية ، فهل يمكن ان يدْعو الآخرين الى قبول ذلك من دون البرهنة عليه في «معرفة الانسان» وعلم الإجتماع ، وبالنهاية هو رأي لـ«معرفة الانسان» وخارج عن الدين ، نعم بقي هناك طريق للتوجيه ، وهو ان يقبل اصول الدين بشكل تعبدي مثل فروعه ، وان يعتبر أن حاجة الانسان الى النبي هي أمر ايماني لا إستدلالي ..***» (٢٠) .

اتصور ان هذا الناقد قد خلط بين مسألتين مختلفتين بشكل كامل ، ***الأولى*** : ما هو سر الميل الى الدين والإقبال عليه ؟ وقد مرّ ان هذه المسألة ليس لها جواب واحد، وليس اقبال الانسان على الدين هو دائماً بسبب تشخيص الحاجات التي يرفعها الدين .

المسألة الثانية : من اي نوع يجب أن تكون الأدلة اللازمة للايمان بدين خاص. وبشكل دقيق ، هل يمكن الإستعانة بالمعارف الدينية كدليل لإثبات الدين ؟.

لاشك ان اي عاقل لا يجوّز ان يستفاد من القضايا الدينية كمقدمة لإثبات الدين ، وهذا دور باطل و«*نقد النقد*» لم يكن في هذا المقام بوضوح . لكن هذه النكتة تتطلب التوضيح ، وهي أنه ليس كل ما سمي اصلاً من اصول الدين لا يقبل الإثبات الديني والإستفادة من المقدمات الدينية . فالإعتقاد بالمعاد هو من الأصول الدينية ، ومع ذلك فإن طريقه لكثيرين ليس سوى الكتاب والسنة . وحتى هذه المسألة ، إذا كانت قابلة للبراهين الفلسفية (حيث برهن صدر المتألهين (قدس سره) عليها على اساس الحركة الجوهرية) فلا مانع في ان يستدل عليها على اساس الكتاب والسنة ، لان التمسك بالكتاب والسنة لاثبات المعاد لا يستلزم باي وجه الدور ، و هو ما يتضح بأدنى تأمل . فالدور هو أن نستند الى الدين في اثبات وجود الله او نبوة النبي . فمسألة ولاية الأئمة (ع) ـ هي كالمعاد ـ تثبت من خلال الرجوع الى الكتاب والسنة ، لا من خلال الأدلة العقلية التي لا مجال لها في الجزئيات . ومن هذا القبيل ايضاً مسألة الخاتمية .

وفي هذا المجال فقد وقع المنتقد المذكور في خلط آخر ، فقد تصور أن مسألة «*حاجة الإنسان الى النبي*» هي من اصول الدين أو من مقدمات اثباته ، فما هو من اصول الدين هو الإعتقاد بنبوة النبي وليس حاجة الإنسان الى النبوة ، ويوجد بينهما فرق مضموني كبير وواضح ، كما ان طرق اثباتهما مختلفة ، فان نبوة النبي تحصل عادة بالنظر في المعجزات التي يشاهدها الإنسان او تثبت له بالتواتر و أما «*حاجة الانسان الى النبوة*» فهي مسألة منفصلة تثبت ـ مثل نقصان العقل البشري ـ من خلال الحصول على مصالحها ومفاسدها . فمن الممكن ان تثبت نبوة النبي لشخص ما ، لكنه لم يطلع الى الآن على سر بعثة النبي . وان مسألة حاجة الانسان الى بعثة الأنبياء التي تطرح في الكتب الكلامية هي معضلة فكريةوليست اصلاً من أصول الدين ، نظير الغرض من كل الخلقة ، او الغرض من خلق الشيطان او الملائكة وغيره .

ويتضح من هنا ميزان خلط المباحث في كلام كاتب النقد ، فقد عدّ مسائلاً من اصول الدين مع انها لا ترتبط بها . وتصور ايضاً ان اثبات اصول الدين هو دائماً بعيد عن الكتاب والسنة ، وخلط بين مسألة دعوة الآخرين الى الدين وبين مسألة التدين

والميل الى الدين (خلط المسألة الأولى والثانية) مع انه يتضح تمايزهما بأدنى تأمل .

وعلى اساس هذا الخلط فقد تصور الكاتب ان قضية «***لا يعرف الانسان حاجاته الواقعية***» هي قضية ترتبط بـ«***معرفة الانسان***» وخارجة عن الدين ، وانه لا يمكن الدعوة اليها بدون البرهنة عليها في علم الاجتماع و «***معرفة الانسان***» .

ومن قال ان قضية «***لا يعرف الإنسان حاجاته الواقعية***» هي قضية خارج الدين ، ألا يمكن اثبات هذه القضية من خلال الكتاب والسنة ؟

فان الانسان بعد ان يؤمن بالله ورسوله والكتاب السماوي النازل عليه ، فإنه يستعين بنحو استدلالي بالمعارف النابعة من الكتاب والسنة (سوى قضيتين أو ثلاث يبتني عليهم التمسك بالكتاب والسنة ، اي اثبات الله والرسول والكتاب السماوي ، وهذه القضايا هي مستقلة بشكل كامل عن مسألة الحاجة القابلة للإثبات) . ومن جهة اخرى فهل كان الكلام في كيفية دعوة الآخرين الى الدين حتى لا يمكن الإستعانة بالمعارف الدينية ؟ .

وهنا يوجد مسألة ثالثة أيضاً قد ربطها كل من سروش في كلماته وكاتب النقد بشكل غير صحيح بمسألة التدين . فقد استدل في هذه الكلمات بأن العلوم الاجتماعية تهدي الفهم الديني من قريب وبعيد ، لان العلوم الإجتماعية هي التي تشخص حاجات الإنسان ، ويكون دين الإنسان متناسباً مع حاجاته .

ويبدو أن هذه «***الحاجة***» التي اصبحت واسطة العقد للفهم الديني والعلوم الإجتماعية قد زجّت بنحو غير صحيح ،واصبحت مورداً للإستفادة . فالفهم الديني لا يبتني على تشخيص الحاجات الإنسانية ، وعليه فان التقدم الذي تُخيّل من هذه الجهة للعلوم الاجتماعية بالنسبة الى المعارف الدينية هو غير صحيح بشكل كامل ، ولنفرض ان تشخيص حاجات الإنسان نابع من العلوم الإجتماعية ، ولنفرض ايضاً ان الدعوة الى الدين والتدين متوقفة على تشخيص هذه الحاجات ، ومع ذلك فان كلام سروش بأن الفهم الديني يبتني على تشخيص حاجات الإنسان هو غير صحيح . فالمراد من الفهم الديني او المعرفة الدينية بتصريحه (مكرراً) أنه عبارة عن الحقائق والمعارف المستكشفة من المتون الأصيلة للدين ، مثل الكتاب والسنة (بالمعنى الأعم) وسيرة

الأولياء ، ولا يتلازم الفهم الديني بهذا المعنى مع التدين ، فمن الممكن الا يقبل الانسان ديناً ما ، و كما يقول كاتب النقد يكون إلحادياً ؟ ومع ذلك يمتلك معرفة دينية بشكل منهجي ومضبوط . ولايضاح المطلب نطرح هذا المثال : قضية «**الله موجود**» هي أكثر قضية اساسية في معارف كل دين ، فإن استفادة هذه القضية من الكتاب والسنة لا تحتاج بأي وجه الى التدين ، فكل انسان لا يؤمن بالله يرجع الى القرآن والسنة يفهم بشكل قطعي ان هذه القضية هي من مسلمات الكتاب والسنة ، وكذلك قضايا كثيرة اخرى . ففرق كبير بين فهم الكتاب والسنة وبين الإذعان بهذا الفهم والتصديق بمضمونه . فاذا اراد شخص ان يؤمن بهذه القضية «**الله موجود**» ، فلا يمكن له ان يجعل الكتاب والسنة مقدمة لإستدلاله ، لإنه دور اما فهم هذه القضية من الكتاب و السنة والإخبار عنها ، أي الإخبار عن اشتمال الكتاب والسنة على هكذا قضية لا يتوقف بأي وجه على الإذعان بمضمونها وعلى التدين ، ويستبين من هنا الخلط الكبير الذي وقع في استدلال سروش وكاتب النقد .

وعلى فرض ان تشخيص حاجات الإنسان ينبع من «**معرفة الانسان**» و «**علم الاجتماع**» ، وعلى فرض ان سر التدين والبحث عن الدين والدعوة اليه هو الحاجات المستكشفة في «**معرفة الانسان**» وعلم الاجتماع ؛ فمع ذلك لا وجه لابتناء المعارف الدينية على «**معرفة الانسان**» وعلم الاجتماع ، فتوقف التدين على تشخيص الحاجة مطلب ، وفهم مسألة من المتون الأصيلة للدين مطلب آخر ، كما اتضح في مثال وجود الله .

٥ ـ الدين وحاجات الانسان: الحاجات الواقعية في مقابل الحاجات التخيلية .

لاشك ان الأديان الالهية قد نزلت من اجل رفع حاجات الانسان ، والحاجات التي تتجلى في صور مختلفة ترتبط احياناً بروح ونفس الإنسان ، وترتبط احياناً أخرى بجسمه . ولاشك في هذه النكتة ان الإنسان يدرك ارتكازاً بعض حاجاته ، لكن من الواضح أنه يعجز عن ادراك جميع حاجاته الحقيقية ، خصوصاً

الحاجات الجزئية والمعقدة في الجسم والنفس والحياة الإجتماعية ، والنكتة الأساسية في هذا البحث هي التمييز بين الحاجة الواقعية والحاجات الوهمية . وقد نزل الدين لرفع الحاجات الحقيقية للإنسان ، وليس الحاجات التي يتخيلها الإنسان ويرى نفسه محتاجاً إليها . ويبدو انه بين «**اختيار الدين**» و «**معرفة الحاجات**» تكون الأصالة مع اختيار الدين لا مع معرفة الحاجات . اي ليس الأمر كذلك انه اولاً نعرف حاجاتنا ، ثم نختار ديناً يتناسب معها ، بل بداية نختار الدين (طبق الأدلة المقنعة) ، ثم نبحث عن حاجاتنا في الدين بنحو تفصيلي، فإن الايمان بالله والرسول والكتاب السماوي والأئمةالهداة مقدم على تشخيص الحاجات الإنسانية ، بل اساساً الهدف الأساسي للدين هو بيان الحاجات الحقيقية للإنسان ، فليس للانسان بذاته معرفة يقينية بحاجته الحقيقية إلا ببعض الحاجات الكلية ، فأن يقول سروش :

«ان احداً لا يعتني بالشريعة محال ان يستشم حاجات الانسان (ويتجلى عدم الحاجة هذا في الأحكام الفقهية مثلاً) وان يلتزم بها ايضاً» (٢١) .

فهو كلام عجيب جداً . فكيف ان انساناً لا يعتني بالشريعة يدرك حاجات الإنسان ويوقن بها ، فالممكن هو التنافي بين الشريعة والحاجات المتوهمة والظنية للإنسان لا حاجاته الواقعية والقطعية ، فإن الإنسان العاقل كيف يجزم ان حكماً من الشريعة ينافي حاجته ، فما تقوله الشريعة هو الحاجة الحقيقية للإنسان ، لا ان الانسان بداية يعيّن الحاجة لنفسه ، ثم يرى ان الشريعة تقول ما يتطابق مع حاجته ام لا ، وفي الصورة الثانية ينفي الشريعة ، فإن هكذا شخص يجب ان يتردد في ايمانه ، فاذا آمن المرء بالله و الرسول وخلفائه (ع) ، فيجب ألا يشك في طاعتهم .

وهذا ما يرجع الى اصل الشريعة ، واما فهم الشريعة ، فهو بيان للحاجة الواقعية للإنسان ، بشرط أن يكون فهماً للشريعة توأماً مع الحجة . والتوضيح انه ـ كما بين علماء الدين بشكل مفصل ، وسيشار اليه لاحقاً ـ يمكن استخراج أصل كلي من الكتاب والسنة (بل العقل) ، بحيث لا يمكن نسبة اي امر ظني إلى الشارع بدون دليل ، فالآيات الشريفة «**لا تقف ما ليس لك به علم**» او «**ان الظن لا يغني من**

الحق شيئاً » ، وروايات متعددة تنهى عن القياس والإستحسان واعـمال الرأي في الدين ؛ هي كلها دليل وشاهد قطعي على هذا الأصل المسلم ، ولذا لا يمكن اتباع اي دليل ظني في كشف الأحكام الالهية ، الا ان يوجد دليل قطعي من الشارع على انه يمكن العمل بظن خاص (حجية الأمارات والأصول العملية) . وايـضاً في المـعارف التكوينية لا يمكن نسبة اي امر ظني الى الشارع (الا ان نستفيد من دليل التعبد بالظن الذي يجوز انتساب هذه المعارف الظنية في شرائط خاصة) فالفقيه الذي يقدم عـلى استنباط الأحكام الإلهية اما ان يقف على الحكم بدليل قطعي ـ وفي هـذه الصـورة تكون المسألة واضحة ـ او ان يُحرم من الدليل القطعي على الحكم ، فيرجع في هذه الصورة الى الحكم الثانوي (اي الحكم في ظرف الظن او الشك بالواقع) ، حيث ان هذا الحكم ليس قطعياً ، وإن كان في مورد الشك في الحكم الواقعي ، فعلى كل حال على الفقيه ان يتمسك بحجة قطعية.

وعليه فإن العمل بهذا الفهم الخاص للشريعة ـ اي الفهم التوأم مع الحـجة ـ ليس له اي قصور من جهة اطاعة امر المولى ، وان كان يمكن ان نُحرم من المصلحة الواقعة في موارد التخلف عن الواقع ، لكن هذه المحرومية هي توأم مع العذر الشرعي ، اي توأم مع الإجازة من المولى الحقيقي . وعندها نقول ان الإنسان الذي لا يـعرف حاجاته الواقعية فيجب أن يطوي طريقه من خلال الحجة ، والحجة في هذا المقام هي ذلك الفهم للشريعة التوأم مع الأمر الإلهي ، وفي هذا المقام لا يمكن الإكتفاء بحاجاته الظنية ويبني على اساسها الدين او الفهم الديني ، لإن هذا الأمر ينافي ذلك الأصـل القرآني والروائي المسلم انه لا تتبع الظن . فإذا ثبتت بنحو قطعي الحاجات الواقعية للإنسان من خلال مباحث «*معرفة الإنسان*» وعلم الإجتماع ، ففي هذه الصورة حتى لو كانت منافية للحاجات المعينة من خلال ظاهر الشريعة ، فنرفع اليـد عـن ذلك الظاهر بالدليل الذي مر في الأبحاث السابقة ، ولكن ـ كما ذكر ـ ان هذا مجرد دعوى بأن العلوم تثبت الحاجات الواقعية للإنسان بنحو قطعي ، ولا اتصور أن اكثر القائلين بهذه المسالك المختلفة يدعون هكذا دعوى . وأكثر من ذلك ، حتى لو قلنا بـالقطع واليقين في العلوم التجريبية المرتبطة بعالم المادة ، فإننا لا نقبل هكذا شيء في العـلوم

الإنسانية ، لان احدى المعارف التي تستفاد بنحو قطعي من الكتاب والسنة (والعقل) هي تركّب الإنسان من الروح والبدن ، بل ان الأصالة للروح . وبعد القبول بهذا الأصل كيف تعلن العلوم التجربية الحاجات الواقعية لروح الإنسان ، مع وجود تلك الأسرار اللامتناهية المرتبطة فيها .ونحن نقبل ادعاء القطع بالحاجة الواقعية عندما يكون المدعى عالماً بالمراتب الحقيقية للإنسان واسرار روحه ، ونحن لا نعلم هكذا علم الا لدى الأنبياء الالهيين واوليائهم ، وهو لا يرتبط بالعلوم التجربية كعلم الإجتماع والتاريخ وعلم النفس ، ولذا لا أثر للنتائج الحاصلة من تحقيقات هذه العلوم في مقام استنباط الحاجة الواقعية للانسان من الدين . ولعله لا حاجة الى تأكيد آخر اننا لسنا في مقام نفي الفائدة من هذه العلوم ، لإنه يمكن أن يترتب في العمل آثار وفوائد كثيرة على هذه العلوم ، فما ننكره هو هذا المدعى ، ان هذه العلوم تشخص (بنحو قطعي) حاجاتنا الواقعية المرتبطة بكل الحقيقة الوجودية للإنسان ، بحيث اذا كانت في مورد ما مخالفة لظواهر الأحكام المستفادة من الآيات والروايات، فنرفع اليد عن ظاهر الآيات والروايات .

ويقول الناقد :

«ان «معرفة الانسان» وعلم الاجتماع (اللذان يعلنان حاجات الحياة الجمعية للإنسان ، ويعلمان علماء الاجتماع التطور التاريخي للإنسان) ومباني منهجية العلم التي تبحث في امكانية الاعتماد على تلك المناهج ، والفلسفة التي تحتوي على هكذا علم ، كلهم لهم حضور في فهم الدين ، ويهدونه من قريب او بعيد ، ويوضحون ويزِنون او يغيرون انتظارات الإنسان من الدين....»[٢٢]

ومع التسليم بهذا التقريب للفهم الديني ، فما هي الحاجة لنزول الأديان الإلهية ، لإنه اذا كانت العلوم المذكورة تبين حاجات الانسان ، فما هي الحاجة الى بيان الحاجات الإنسانية من قبل الله . (ولو في مورد حاجات الحياة الجمعية) فهو بيان يسحب دائماً غبار البشرية الى نفسه ويصل الى الانسان من خلال مجرى المعارف غير الدينية (ادراك الانسان للدين ـ بناء على رأي الناقد ـ يتبع دائماً المعارف غير

الدينية) .

٦ ـ تأثير المعارف البشرية في اعطاء المعنى الى التصورات والمفردات الواردة في الشريعة:

المجرى الرابع الذي ذكره سروش في تأثير المعارف البشرية في المعرفة الدينية هو إعطاء المعنى الى التصورات والمفردات الواردة في الشريعة ، فيقول :

«... *فمثلاً إن من يقرأ في القرآن ان الله قد اقسم بالشمس ، فإذا كان من اهل القرن الخامس الهجري ، فيفهم ان الله قد اقسم بكرة منيرة تدور حول الأرض ، وحجمها ٦٠ ١ مرة حجم الإرض . اما القاريء المعاصر والمطلع على العلم الجديد فيفهم تلك الآية بأن الله قد اقسم بكرة عظيمة جداً جداً ، هي كتلة من الغاز وحرارتها ٢٠ مليون درجة ، وهي بحكم فرن ذري ، والارض تدور حولها .... وكذلك الوضع في باب بعض المفردات كالتين والزيتون والشمس والقمر والتراب والدم ... في القرآن . وان الفكر الفلسفي والعلمي يقبض على هذه المفردات واحدة واحدة ويعطيها معنى جديداً ، وان من يستفيد من فلسفة وعلم خاصين ، لا يستطيع ألا يفهم ويعي هذه المفردات في ظلهما ، واليوم لا يمكن التصديق ان مراد الله من الشمس كرة تدور حول الأرض ، او ان مراده من الماء العنصر البسيط ...*»(٢٣) وقد ارتكب خطأ كبيراً في هذه الكلمات ، فظن ان كل الأوصاف والعوارض التي تكتشف في مورد شيء ما هي كلها داخلة في معنى ذلك الشيء ، وبعبارة أخرى فإن لمعاني الألفاظ سعة بحيث تشمل كل تلك الأوصاف ، غاية الأمر فإن معاني الألفاظ لكل شخص هي بمستوى اطلاعه على الأوصاف والعوارض الحقيقية لذلك الشيء ، ولذلك مع ان الألفاظ ثابتة ، فإن معانيها متحولة . وكمثال على ذلك فإن الشمس بالنسبة إلىٰ شخص من القرن الخامس هي كرة منيرة تدور حول الأرض ، وإلىٰ شخص في هذا العصر مطلع على العلوم الجديدة هي كرة عظيمة جداً جداً ، فهي كتلة من الغاز حرارتها ٢٠ مليون درجة ، وهي بحكم فرن ذري .

سر خطأ هذا الرأي هو ان اوصاف وعوارض الشيء خارجة عن معناه ، والا كل الأشياء الممكنة في مورد الأشياء تتبدل الى قضايا ضرورية . فإن «*الشمس تدور حول الأرض*» أو «*الأرض تدور حول الشمس*» هما قضيتان ممكنتان ، وعلى كل حال فإن محموليهما خارجان عن مفهوم الموضوع وطبعاً عن اللفظ الدال علىٰ الموضوع . واذا لم يكن الأمر كذلك ، وكانت هذه الحقيقة ان الأرض تدور حول الشمس داخلة بنحو ما في معنى لفظ الشمس ، فعندها قضية ان الأرض تدور حول الشمس يجب ان تكون قضية ضرورية ، لانه معنى الشمس ـ طبق فرضه ـ يتضمن هذه النكتة ، ان الأرض تدور حولها ، مع أن امكان هذه القضية هو من الواضحات ، وكذلك في مورد سائر المفردات . ويبدو من جهة اخرى ان الفاظ الأرض والشمس هي من قبيل الأسماء الخاصة ، وليس معلوماً ان سروش قد بنى رأياً منقحاً في مورد معاني الأسماء الخاصة ام لا ، لان هذا البحث هو من مشاكل مباحث الألفاظ ، ويبدو من كتاباته في هذه المقالات ان رأيه ـ عن علم ام غير علم ـ هو نوع بسيط من نظرية توصيفية الأسماء الخاصة ، والتي تقول أن معنىٰ الأسماء الخاصة يتحول الى اوصاف الشيء الموصوف ، فمثلاً «*الشمس*» تعني «*كرة عظيمة تدور حول الأرض*» او ...

وان هذا الرأي ـ فضلاً عن المشكلة التي أشير اليها سابقاً (اي تبديل القضايا الممكنة الى ضرورية) ـ هو عرضة لبعض المشاكل الأخرى مذكورة في محلها .

ويبدو ـ فضلاً عما ذكر ـ انه قد حصلت اخطاء متعددة أخرى في تحليله للقضايا المرتبطة باللغة ، فكمثال كتب يقول :

«***نحن نقول ان الشمس تطلع غداً ، ونفهمها ان الأرض تمر من امامها ، وكان القدماء يقولون هذه الجملة ، وكانوا يفهمون ان الشمس تمر من امام الأرض ، اي ان حادثة واحدة تلبس لباسين ، وبتبع ذلك فإن التقارير التي تحكي عن تلك الحادثة تأخذ معنيين***» (٢٤) .

وان التحليل في هذه الكلمات لجملة «*تطلع الشمس غداً*» هو غير صحيح بتاتاً ، فليس لهذه الجملة الا معنى واحداً ، سواءً في الماضي او في الحاضر ، وكون الشمس تطلع غداً ، معناه انها تظهر من الأفق . والآن فإن الجملة المذكورة ليس لها

سوى ذلك المعنى . واذا كان هناك فرق فهو في سبب ظهور الشمس من الأفق ، فقد كان القدماء يظنون ان سببه هو عبور الشمس من امام الأرض ، ونعلم الآن ان سبب هذه الظاهرة هو عبور الأرض من أمام الشمس (لا العكس) ، ولكن هذا الفرق لن يكون بأي وجه سبباً للإختلاف في معنى جملة «*تطلع الشمس غداً*». حتى اذا ادعى شخص ما ان طلوع الشمس له بنحو ما ظهور في حركة الشمس ، فمع ذلك يكون معنى الجملة المذكورة في كلا الزمانين الماضي والحاضر واحداً ، غاية الأمر أنه في العصر الحاضر ـ طبعاً مع فرض ان الشمس ثابتة والأرض متحركة ـ تتضمن الجملة المذكورة نوعاً من التوسعة والمسامحة في انتساب الحركة الى الشمس. أما دخول جملة من صورة الحقيقة الى المجاز ، او الجدّ الى المسامحة فلا يغير معناها ، بل هي منسجمة بشكل كامل مع ثبوت المعنى. ويحكم التبادر في قضية «*تطلع الشمس غداً*» ان المراد في عصرنا هو هذا الطلوع ، وان وقع التسامح في نسبة الحركة الى الشمس . وبعبارة أخرى ، فان لهذا النوع من التكلم باب في اللغة ، بحيث يبرز المطلب بصورة تسامحية . ونؤكد على ان مجرد التبدل في مباني قضية لا يغير دائماً في معناها ، ولذا في الجملة مورد البحث يمكن القول : أولاً ان معنى هذه الجملة في كلا الزمانين الحاضر والماضي هو واحد ، بل لم تكن هناك أية مسامحة ، فبناء على ان طلوع الشمس هو بمعنى ظهورها من الأفق ، لن تشمل هذه النكتة بنحو تضمني ان الشمس متحركة والأرض ساكنة . وثانياً على فرض تضمن هذه النكتة ، فإن معنى العبارة المذكورة ثابت ولا تغيير فيه ، وان كان هناك مسامحة من حيث انتساب الحركة الى الشمس ، وباب التسامح في اللغة هو باب واسع ـ كما ذكرنا ـ .

٧ـ ربط الألفاظ والنظريات العلمية:

يعتقد سروش ان معاني الألفاظ ترتبط بالنظريات ، والنتيجة أنه مع تغيرها تتغير معاني الألفاظ ايضاً ، وان بقي اللفظ ثابتاً . فيقول :

«***نحن عندما ننظر اليوم الى الماء والتراب والسماء والنجوم والأحياء ... فلا نشاهد ماء القدماء وترابهم ونجومهم ، فنحن في الحقيقة***

نرى ماءً وتراباً آخرين من خلال نظريات جديدة ، وهو معنى ان تكون جميع مشاهداتنا مسبوقة ومصبوغة بالنظريات . فنحن عندما ننظر الماء او التراب ، فاذا سئل الى ما تنظرون ، فلا نقول اننا نرى عناصر بسيطة ، بل نقول اننا نرى موجودات مؤلفة ومركبة في قلبها غوغاء: وإن لِنظرِنا معنى آخر ، فنحن لا نقول ان اعيننا ترسل النور الى الأشياء ، بل نقول انها تستقبل النور منها ... وهذا التفاوت يقع في المشاهدات ، ويقع ايضاً في معاني الجملات بطريق أولى . انظروا الى هذه الجملة : «انا نظرت اليوم الى الشمس» ، فهذه الجملة معناها اليوم : قد انطلقت اليوم الى العين أشعة من كتلة عظيمة من الغاز تدور حولها الأرض . وفي الماضي كان لهذه الجملة هذا المعنى : اليوم قد انطلقت اشعة من عيني الى جرم نوراني يدور حول الارض ، وقِس على هذا جميعَ العبارات بل والمشاهدات ، لترى كيف ان النظريات الجديدة تعطي معاني جديدة للعبارات والمشاهدات ، ولذا فإن المعاني مسبوقة ومصبوغة بالنظريات . وبما أن العبارات ترتدي اللباس [تلو اللباس] على ابدانها ، مع أن المشاهدات والعبارات لا تنسج كل نظرية وكل معنى ، ولا يناسب كل لباس قامتهما ، فالبعض مناسب أكثر (يعادل التأييد) والبعض غير مناسب من الأساس (الابطال) ؛ فيجب الا يعتبر بقاء الألفاظ ثابتة مساوياً وموجباً لبقاء المعاني ثابتة ، فالمعاني تتبع النظريات ، وبما ان النظريات تتغير ، فستتغير المعاني مع بقاء الالفاظ ثابتة» (٢٥) .

وقبل الدخول في البحث الأصلي لابد من ذكر نكتة فرعية ترتبط بالكلمات المذكورة آنفاً . فالجملات الأولى هي مجرد نوع من المسامحة ، فألا يكون الماء والتراب والسماء والنجوم ، الذين ننظر اليهم ماء وتراب ونجوم القدماء نفسه (لا نشاهده) ، هو كلام مسامحتي ، لان فرقنا عن القدماء هو في الرؤية لا في الشيء المرئي ، فلم تختلف السماء والنجوم (من الجهة المذكورة) ، بل رؤيتنا هي التي تغيرت ، وان كانت الموجودات الطبيعية تتحول بشكل دائم ، لكن هذا التحول هو غير التحول في الرؤية والنظريات المظهرة للواقع ، والذي هو مراد سروش .

واذا تجاوزنا هذه النكتة الفرعية ، فالمدعى الأصلي للكلمات المذكورة آنفاً هو ان المشاهدات والعبارات تتبع النظريات ، وبما ان النظريات متغيرة ، فان كيفية الرؤية (المشاهدات) ومعاني العبارات متغيرة ايضاً . وليس بحثنا الآن في مسألة المشاهدات ، بل ما نريده في هذا الفصل هو رابطة العبارات والنظريات . وفي مقابل المدعى المذكور يمكن ملاحظة نكتتين :

١ ـ قد اتضح في الأبحاث السابقة ان كثيراً من النظريات تكشف النقاب فقط عن اوصاف وعوارض الشيء لا عن ذاته وبنيته الماهوية ، وبناء على البراهين السابقة فان هذه الأوصاف والعوارض خارجة عن مسمى الألفاظ ، اي ليست داخلة في المعنى الذي وضع له لفظ الشيء . فلا وجه للتغير في معنى اللفظ مع تغير هذه النظريات .

٢ ـ حتى في مورد النظريات التي تخبر عن ذات الشيء وبنيته الماهوية يكون المدعى المذكور صحيحاً عندما توضع الألفاظ لذوات وحقائق الأشياء في حد نفسها وكما هي في الواقع (بنحو تفصيلي) ، ولكن يوجد في مقابل هذا احتمال آخر اكثر معقولية ومقبولية :

اي ان الألفاظ لم توضع لحقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع ، بل توضع لحقائق الأشياء كما تظهر في نظر العرف وعموم الناس ، وكمثال لفظ الماء ، فلم يوضع لحقيقة الماء كما هي عليه في الواقع ، بل وضع لهذا السيّال المعروف كما يبدو لعموم الناس ، واتصور ان هذا الإحتمال يرجح الاحتمال الأول من جهتين (وهو رجحان قطعي) :

الأولى: هي ان وضع الألفاظ لحقائق الأشياء كما هي عليه في الواقع هو لغو ، لإن حقائق الأشياء ليست واضحة لنا دائماً ، ونعرف كثيراً من الماهيات من خلال اوصافها وعوارضها . فاذا التفتنا الى ان وضع الألفاظ والتكلم بها هو من اجل التفهيم والتفاهم ، فعندها ما هو الأثر الذي يترتب على وضعها للمعاني التي لا امكانية للوصول اليها ، ولذا فهي غير قابلة للتفهيم والتفاهم ؟ بخلاف ان توضع للذوات والماهيات كما هي ظاهرة للعموم ، لانه في هذه الصورة كل من تعلم اللغة الطبيعية

بنفسه او كلغة ثانية ، فيستطيع ان يستعمل الألفاظ في معانيها ، وان يفهم ويتفاهم بواسطتها .

الثانية : ان قضيةمثل «***يتألف الماء من H و O***» ، وإن امكن ان تكون في اللغة الإصطلاحية والصناعية العلمية ـ كالكيمياء ـ طوطولوجية او هذا ذلك ، لكنها في اللغة العرفية والطبيعية ليست كذلك ، فهذه القضية هي في اللغة العرفية قضية تركيبية وتزيد معلوماتنا ، اي ان المفهوم الذي يفيده لفظ المحمول هو غير المفهوم الذي يفيده لفظ الموضوع ويزيد عليه ، وأتصور ان هذه النكتة هي شاهد قطعي على ان لفظاً كالماء لم يوضع للبنية الواقعية ولماهية الماء على ما هي عليه في الواقع ، والا تكون قضية الماء مركب H و O قضية تحليلية لا تركيبية .

والظاهر ان منشأ الخطأ هو ان سروش خلط بين اللغة الصناعية للعلوم وبين اللغة الطبيعية ، ففي العلوم (كالكيمياء) تطرح تعاريف خاصة للأشياء توخياً للدقة ، فمثلاً اينما كان فان الماء هو الا(H2o) (طبق التعريف) ، وعلى هذا الأساس تكون قضية «***الماء مركب من H و O***» قضية تحليلية ، ولكن في اللغة الطبيعية وما يستعمله عموم الناس ، فإن الماء لا يحكي عن الا(H2O) ، ولذا تكون القضية السابقة في هذه اللغة قضية تركيبية لا تحليلية .

وهنا يمكن ان يطرح هذا الاشكال أن عبارة «***الحقائق كما هي ظاهرة للعموم***» هي عبارة مجملة ، وبالنهاية فإن اللفظ اما أن يوضع لنفس الحقيقة والواقع او لظهوره الذي هو اوصاف وعوارض الشيء . مع أنه قلنا سابقاً أن كلا الاحتمالين باطل ولا يتصور في هذا المجال شق ثالث .

وجواب هذا الإشكال هو ان اللفظ في كل حال لا يوضع لأوصاف الشيء ، بل يوضع للماهية الواقعية ، لكن يمكن لحاظ الماهية الواقعية بكيفيتين : الأولى لحاظها في نفسها ، والثانية لحاظها من ناحية اوصافها وعوارضها الظاهرة ، فما انكرناه هو وضع الألفاظ لماهية الأشياء في نفسها ، لان كنه هذه الماهيات (طبق الفرض) ليس معلوماً لنا ، ومع عدم معلوميته لا يعقل ان يقع موضوعاً للفظ ، لان وضع الألفاظ هو للتفهيم والتفاهم ، وكنه الماهيات ليس قابلاً للتفهيم والتفاهم .

وفي المقابل يمكن القول ان الألفاظ توضع لماهيات الأشياء بلحاظ اوصافها وعوارضها الظاهرة ، ولا دخل هنا للأوصاف والعوارض في المعنى والمسمى ، بل هي فقط مشيرة ، اي ان الأوصاف والعوارض الظاهرة تعرّف الماهية التي هي الموضوع له. فأوصاف الشيء تؤخذ احياناً بنحو القيد ، وتكون احياناً مشيرة فقط الى ذلك الشيء . فبعنوان المثال عندما يقال «*أكرم العالم*» ، فوصف العالم هنا يكون احياناً قيداً ، اي أن حيثية العلم دخيلة في وجوب الإكرام ، واحياناً اخرى يكون هذا الوصف مشيراً فقط ، كأن نعلم ان هناك عالم في المدينة وانه زيد ، وحيثية علمه ليست دخيلة في وجوب الاكرام ، ففي هذه الصورة عنوان العالم ليس موضوعاً للحكم ، بل الموضوع الواقعي هو زيد ، ودور «*العالم*» هو التعريف بهذا الموضوع والإشارة اليه ، وفي وضع الألفاظ ايضاً دور اوصاف الشيء هو دور المشير والحاكي عن الماهية الواقعية بدون الإشارة والتعريف من ناحية اوصافها الظاهرة . ويمكن تبيين هذا المطلب بنحو آخر : قد وضع لفظ الماء للماهية الإجمالية للماء لا لماهيته التفصيلية ولا لأوصافه ، وثمرة هذا النزاع كبيرة ، لإنه اذا قلنا ان لفظ الماء قد وضع للماهية الاجمالية للماء (بالاشارة الى اوصافه الظاهرة) فعندها يكون لفظ الماء مهملاً بالنسبة الى كثير من تفصيلات الماهية الواقعية للماء ، ولذا فإن ما يكشف من هذه التفصيلات من ناحية العلوم لا يبعث على التحول في معنى لفظ الماء ، بخلاف أن نقول ان لفظ الماء قد وضع للماهية التفصيلية ، لان لازم ذلك هو التغير الدائم في معنى الماء على أثر الإكتشافات الجديدة ، ولكن كما سنقول ، فإنه لا يعقل وضع اللفظ لمعنى لا نعرفه ، وايضاً فان هذا المعنى ليس قابلاً للتفهيم والتفاهم .

وهنا يجب ان تضاف هذه النكتة ، أنه في مورد الإصطلاحات الفنية للعلوم أو بعض الألفاظ المستعملة من قبل اصحاب الشريعة (المخترعات الشرعية) يمكن ان يوضع لفظ لمفهوم مركب يكون بعيداً عن الفهم العرفي ، ولكن هنا يجب بالمآل ان نعرف هذه المفاهيم المركبة بالألفاظ الإصطلاحية على اساس المفاهيم الأبسط والألفاظ المرتبطة بها .

ويستنتج من مجموع ما قلناه ان الألفاظ كالماء لم توضع لحقيقة الماء كما هي

عليه في الواقع ، والا غالباً لا يمكن التفهيم والتفاهم ، بل قد وضع لهذه الحقيقة كما هي ظاهرة لعموم الناس (من طريق بعض الأوصاف والأحوال الغالبة) . فيتضح ان النظريات العلمية التي تكشف النقاب عن البنية الواقعية للأشياء لا تغير في معاني الألفاظ الشائعة بين الناس ، وان كانت تغيّر رؤيتنا للعالم الخارجي .

اما التحليل الذي قدمه سروش عن قضايا مثل «***نظرت اليوم الى الشمس***» هو غير صحيح بشكل كامل ، ولا يتناسب مع المعاني الطبيعية للألفاظ المستعملة فيها، وقد طرح وجه بطلان تحليله في الفصل السابق ، فلا حاجة الى التكرار . وهنا نشير الى هذه النكتة فقط ، ان «**نظرت**» في هذه الجملة هي فعل يرجع الى المتكلم ، وليس معلوماً على اساس اية ضابطة فسره بمعنى «***انطلقت اشعة من الشمس الى العين***» . كما أنه اتضح في طي هذا النقد انه يوجد الكثير من التسامحات في تحليلاته ، والتي يجب الاحتراز عنها كثيراً في التحليلات الفلسفية .

ونصل الآن الى النكات الختامية لكلامه ، اي كون المعاني مثل اللباس الذي يلبس على بدن العبارات ، مع كون العبارات لا تظهر كل معنى ؛ وايضاً كون المعاني تتبع النظريات ، وبما أن النظريات تتغير ، فالمعاني تتغير ايضاً (مع ثبات الألفاظ) .

والسؤال هو : هل المعاني ـ كما يقول سروش ـ هي مثل اللباس الذي يلبس على بدن العبارات ، ام أن المعاني هي من لوازم وتبعات الألفاظ (بعد حصول الوضع والإرتباط بين الألفاظ والمعاني) واتصور ان الرأي الثاني هو الصحيح ، لكن قبل الإستدلال عليه يجب ان نرى ماذا يفترق عن النظرية الأولى ، وما هي الثمرة في تأكيد سروش على ان المعاني مثل اللباس الذي يلبس على بدن العبارات ؟ يبدو من مجموع ما كتبه في هذا المجال ان غرضه من الجملة المذكورة هو ان معاني الألفاظ نسبية ، والنسبية بلحاظ معلومات وارصدة ذهن القارىء والسامع . فليس الأمر بحيث ان المعاني تدخل الى ذهن المخاطب كتابع لرابطة اللفظ والمعنى (وبتعبير آخر انس اللفظ بالمعنى) ، بل ان المعنى يُلبس للعبارات والألفاظ على اثر الفعل والإنفعالات الذهنية للمخاطب بالالفاظ والعبارات ، ولذا فإن للنظريات العلمية والفلسفية مدخلية اساسية في اعطاء المعنى للعبارات ، في حين أن النظرية الثانية ترى ان معنى العبارات

تابع لأنسها بالألفاظ الناشئة من الوضع (او كثرة الاستعمال) .

وقد قلنا اننا نرى ان نظرية سروش في هذا المجال هي غير صحيحة بتمامها ، ونعتقد ان حصول المعاني في ذهننا (المخاطبين) ناشيء من انسها بالألفاظ الناشئة من الوضع او كثرة الإستعمال .

ونشرع بالإستدلال على هذا المطلب فيما يرتبط بكلام سروش ، حيث قال ان العبارات لا تظهر كل معنى . والسؤال هو : كيف لا تظهر العبارات كل معنى مع ذلك الوجود ـ حيث لا تكون رابطة الألفاظ والمعاني مثل الروابط الخارجية ـ الثابت بدون اي جعل ؟ فقد ذكر في عبارات متعددة ان الألفاظ والمشاهدات محكومة بحكم واحد ، اي انهما لا يقبلان اي معنى ، ومع ان قياسهما مع بعضهما هو مع الفارق ، فرابطة المشاهدات بالعالم الخارجي او بالنظريات هي رابطة تكوينية ، ولذا يعقل ان يكون هناك كلام عن انطباق النظريات على المشاهدات و عدم انطباقها ، ويقال ان المشاهدات لا تظهر كل نظرية . اما رابطة الألفاظ بالمعنى فليست رابطة تكوينية وذاتية حتى يقال ان الألفاظ لا تقبل كل معنى ، فليس للفظ والمعنى علقة في حد ذاتها ، ولذا يجب القول ان كل لفظ يقبل كل معنى ، ويتضح بالتأمل ان ما يوجب الا يقبل كل لفظ كل معنى هو الوضع ، اي أن العمليّة التي يحصل بسببها انس ذهني بين اللفظ والمعنى هي بحيث نتصور المعنى من خلال سماع اللفظ (أو رؤيته مكتوباً) . ومع ذلك لا يوجد علاقة بين ذات اللفظ وذات المعنى ، فالعلقة او الأنس الذهني هي بين الصورة الذهنية للفظ والصورة الذهنية للمعنى (وبعبارة ادق طبيعة الصورة الذهنية للمعنىٰ) .

وعندما يحصل الوضع لهذا المعنى ، فيوجب الأنس الذهني المذكور فهم المعنى الموضوع له من اللفظ ، وعليه ليس للمعلومات الأخرى للمخاطب دخالة في فهم معنى خاص من اللفظ ، الا ان تكون من قبيل قرائن تعيّن وتشخّص معنى اللفظ ، لكن هذا الإحتمال خارج عن البحث ، لان الكلام هو في تغيير معنى ذات اللفظ ، لا في المعاني المجازية التي تحصل من القرائن (وهي قرائن شخصية وجزئية) .

وحاصل الكلام أن التأمل في رابطة الألفاظ والعبارات بالمعاني يدل على أنه

طالما لم يكن هناك وضع فلا يتصور فهم معنى من العبارة ، ومع حصول الوضع يُربط اللفظ بذلك المعنى الذي حصل الوضع له ، ولذا فإن سائر معلوماتنا او التغييرات التي تحصل في النظريات العلمية لا ترتبط بهذا المعنى . وان سروش مع قبوله بان العبارات لا تظهر كل معنى ، فقد الزم نفسه عملياً بقبول علقة باسم الوضع توجب ان ترتبط الالفاظ بالمعاني ، وبعد القبول بهذه النكتة وارتباط معنى خاص باللفظ ، لا وجه في أن نُدخل في الوضع اموراً غير دخيلة فيه . وان الألفاظ والعبارات ترتبط بذلك المعنى الذى تم الوضع له ، وتكون اجنبية عن المعاني الأخرى (الا بتوسط علائق أخرى) ، وعليه لا وجه كلياً لدخالة النظريات العلمية في معاني الألفاظ . ومنشأ الخطأ حيث قال ان المعاني تابعة للنظريات ، فاذا تغيرت النظريات تتغير معاني العبارات ايضاً ، والحق أن معاني العبارات تابعة للوضع ، ويخطر في الذهن من الألفاظ والعبارات ذلك المعنى الذى تم الوضع له ، لا امور أخرى ليست دخيلة في الموضوع له ، ولو كانت تحكي عن اوصاف وعوارض ذلك الشيء (الموضوع له) ، وكما مر تفصيلاً فإن الحكاية عن خصوصيات وعوارض شيء ما هو الدخول في الموضوع له للفظ ذلك الشيء .

و«***الحركة حول الأرض***» ، وان كانت ترفع النقاب عن وصف من اوصاف القمر ، لكن هذا الوصف لم يُشرب في مفهوم لفظ القمر ، والا تكون قضية «***يدور القمر حول الأرض***» قضية طوطولوجية ، ولا تضيف شيئاً على معلوماتنا ، اي ان مفاد المحمول مأخوذ من مفهوم الموضوع فقط ، مع انه من المسلم خلافه .

٨ـ اللغة وعالم المتكلم:

ادعى سروش ان عالم المتكلم يقوم بدور اساسي في اعطاء المعنى الى لغته ، ولذا : «***طالما لم نعرف عالم الشخص بشكل صحيح ، فلن نفهم لغته ايضاً بشكل صحيح ، فإن لغة كل شخص جزءٌ من عالمه وتلائمه بشكل كامل ، ومعرفة الأول شرط للحصول على الآخر***» (٢٦) .

وقبل ان ندرس صحة وسقم هذا المدعى يجب ان نرى ما هو مراده من عالم

المتكلم . يوجد العديد من المسامحات في المطالب التي كتبها في هذه النكتة، بل يمكن القول انه قد حصل فيها خلط بين المباحث (لانه ادعى في بعض العبارات ان عالم الأفراد يختلف حقيقة فيما بينه ، ويقول في عبارات أخرى ان الوصف الذي يصفه كل شخص للعالم الخارجي (وهو واحد) يختلف [عن الوصف الذي يصفه آخر] . والفرق بين هذين البيانين اوضح من ان يحتاج الى بيان) ، لكن يبدو مع ذلك ان النكتة الأساسية لكلامه في هذاالمجال هي أن فهم وادراك الافراد للعالم الخارجي يختلف [بين الأفراد] ، وبما ان تماس الإنسان مع العالم الخارجي هو عن طريق هذه الادراكات والصور العلمية التي لها نسبة اليه ، فيجب ان يعطى دور اساسي ومعيّن لهذه الإدراكات والصور ولا يجب الغفلة عن أهميتها ، وإن لغة الانسان تحكي عن هذا العالم او هذه المدركات .

ولاشك في هذه النكتة ان ادراكات البشر للعالم الخارجي ليست دائماً سواء ، ومع تخزين معلومات ومعارف جديدة تحصل اوصاف اخرى للعالم الخارجي ، لكن نحو الارتباط الذي صوّره سروش بين فهم الانسان للعالم الخارجي ولغته هو غير صحيح بتاتاً . فقد استنتج من تفاوت عالم الأفراد انه طالما لم نعرف عالم الشخص بشكل سليم ، فلن نفهم لغته بشكل صحيح ، وان لغة كل شخص جزء من عالمه .

وليس معلوماً اية نظرية قد أبدئ في مسألة استعمال اللغة ودور وساطتها بحيث تعطي هكذا نتيجة . ويبدو انه يعتقد ان لغة كل شخص تبرز معلوماته ومعتقداته وتحكي عنها ، ولذا كلما اقتربنا من عالم الشخص (اي الفهم الذي له عن العالم الخارجي) ، فاننا نفهم لغته أفضل .

واتصور ان هذه النظرية باطلة ، فاللغة ظاهرة اجتماعية ، وحكايتها عن المعاني ـالتي تشكل جنبة وساطتها وآليتها ـ ترتبط بجهة اجتماعيتها . والمقصود ان حكاية الألفاظ عن المعاني ليست على اساس المجعولات الشخصية والفردية ، بل على اساس المجعولات النوعية والعامة ، اي على اساس الوضع التعييني أو التعيني الذي له غالباً جنبة عمومية وعقلائية . فحصول اللفظ على المعنى هو بواسطة علقة تحصل من ناحية الوضع . فمثلاً اذا استعمل شخص لفظ الماء فالمعنى الذي يفهمه عقلاؤنا وعُرفنا

من هذا اللفظ (في محيط خالٍ من القرائن) هو السيّال المعروف ، واذا قال المتكلم ان مراده هو الحديد ، فلا يقبلون منه ، لماذا ؟ لسبب ان حكاية الألفاظ عن المعاني تابعة للأوضاع (التعيينية أو التعينية) التي تحصل في محيط اجتماعي ، وليست تابعة لارادة المتكلم او وضعه الخاص لنفسه .

فمن الممكن في هذا المثال ان المتكلم كلما أراد الحديد يستعمل لفظ الماء ، فلا يكون لهذا الجعل او البناء الخصوصي اي أثر ، والدليل ان اللغة ظاهرة إجتماعية ؛ وهي للتفهيم والتفاهم بين الأفراد ، وكل جعل وبناء مؤثر يكون مورداً للنظر ، يجب ان يجعل بين هذه الأفراد لا بنحو خصوصي ، ويستنتج مما قلناه انه من اجل فهم لغة المتكلم ليس صحيحاً ان نرى ماذا يَعلم ، بل يجب ان نرى ان الألفاظ المستعملة في التكلم ، اي معنى تقبل في حياته الإجتماعية (الناشئة من الوضع) . ويمكن القول بتعبير [آخر] ـ لعله مسامحتي ـ ان الكلام ودلالته على المعاني في محيط اجتماعي يحصّل نوعاً من العينية (objectivity) ولا يتبع ارادة فرد أو افراد خاصّين .

وقد يتوهم انه لا يوجد اتحاد بين «*معاني الألفاظ*» بهذا المعنى و«*المعنى مراد الشخص*» فمن الممكن أن يريد المتكلم من اللفظ معنى غير معنى اللفظ .

وجواب هذا التوهم انه لا يتصور هذا الأمر من المتكلم العاقل ، اي ليس معقولاً ان يريد المتكلم العاقل معنى آخر بدون اية قرينة ، مع ان للفظ معنى خاص ، لإن هذا العمل ينقض الغرض ، فالبحث يقع في الموارد حيث يكون التكلم لإفادة مقصود ما ، وبالبيان السابق فإن اللغة ـ بسبب حيثيتها الإجتماعية ـ تفيد المقصود بمسير خاص ، وعليه يستطيع المتكلم أن يفيد مقصوده من خلال هذا المسير الخاص فقط ، والمراد من المسير الخاص هو الظهورات النوعية التي تنشأ من وضع الألفاظ ، ويبقى اي مسير آخر قاصراً عن افادة مرامه ، ولذا يكون نقضاً للغرض .

واتصو ان خطأ كلام سروش لا يختم بهذا المكان ، لانه يوجد فاصلة كبيرة بين المعنى الذي يريده المتكلم وبين معلوماته . فليس الأمر بحيث ان المتلكم عندما يحرك لسانه تظهر معلوماته ، ويريد من الكلمات والألفاظ المستعملة في كلامه هذه المعلومات والمعتقدات . وكمثال واضح الموارد التي يكذب فيها المتكلم ، فهنا ما يريده

المتكلم جدياً من الفاظه هو خلاف معلوماته ومعتقداته . فلنفرض أن شخصاً يعتقد ان الماء مركب من H و O ، يقول ان الماء عنصر بسيط ، ويقول هذا القول بشكل جدّي (الى ان يظهر الكذب ، والا فالكلام بغير الجد هو من قبيل الهزل لا الكذب) . ومن الواضح في هذه الصورة ان المعنى الذي اراده من هذا الكلام هو غير معلوماته ومعتقداته . ولنفرض ان شخصاً لا يعلم ما معنى هذه الجملة «*الماء عنصر بسيط*» ؟ فلفهم هذا الكلام اذا رجع الى معلومات ومدركات المتكلم وإصطلاحاً الى عالمه ، فما الذي يوصله إليها ؟ فهل سوف يحصل علىٰ مطلب آخر سوىٰ خلاف مفاد كلامه ؟! لا يقال ان البحث ليس في هكذا امثلة ، حيث ان هذا المطلب واضح ، فالغرض من هذه الأمثلة هو ايضاح هذه النكتة ان تحليل سروش لاستعمال اللغة والدور الذي تقوم به في فهم المعاني هو تحليل خاطيء .

وهذا السؤال : هل معرفة عالم الشخص شرط للحصول على لغته ، وطالما لم نعرف عالم الشخص بشكل صحيح ، فلن نفهم لغته بشكل صحيح ؟ في تحليلنا للغة يكون الجواب بالنفي . ويستدل على هذا الجواب المنفي بطريقين :

الأول : ان المعنى الذي يراد من الكلام ليس دائماً معلومات ومعتقدات المتكلم ، ولذا مثلاً الماء في عالم المتكلم يمكن ان يكون عنصراً مركباً ، لكنه يظهر في كلامه انه عنصر بسيط ، ولذا لا يمكن دائماً فهم كلام المتكلم بالرجوع الى عالمه ، وفي هكذا موارد ، الرجوع الى عالم المتكلم ليس فقط أنه ليس شرطاً لفهم كلامه ، بل هو مضر بالفهم ايضاً .

الثاني : ان معاني الألفاظ وفهم العبارات دائر مدار الوضع و«*إعطاء المعنى*» لها في الحياة الإجتماعية . ولهذه النكتة جنبة عينية و (objective) . والرجوع الى عالم المتكلم ليس شرطاً لفهم كلامه ، فالشرط هو الوقوف التام على عملية الوضع و«*اعطاء المعنى*» من قبل العقلاء والعرف العام ، حيث ان اساس اللغة قائم على جنبتها العمومية والاجتماعية .

وكما مر في الفصل السابق فإن الألفاظ التي توضع بصورة اصطلاح من اشخاص او من الشارع لها حكم آخر ، ولا يمكن الرجوع الى العرف العام لمجتمع ما من أجل فهم معانيها .

هوامش الفصل الرابع

هوامش الفصل الرابع

١ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٢٧٨ .

٢ ـ م ن ، ص ١١٥ .

٣ ـ م ن ، ص ٢٨٢ .

٤ ـ ر : شود به كتاب روشنگر :

تأليف : The psy. of imention in the math. pield. J. hadamard.

٥ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٢٧٨ .

٦ ـ كيهان فرهنگى ، سال ششم ، شمارهٔ ٣ ، ص ٢٤ ، ستون أول .

٧ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٢٩١ .

٨ ـ م ن ، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٤ .

٩ ـ م ن ، ص ١٨٥ .

١٠ ـ م ن ، ص ١٧٩ .

١١ ـ م ن ، ص ١٨٠ .

١٢ ـ م ن ، ص ١٧٢ .

١٣ ـ م ن ، ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .

١٤ ـ م ن ، ص ١٨٦ .

١٥ ـ م ن ، ص ٢٣٠ .

١٦ ـ م ن ، ص ٢٣٠ .

١٧ ـ م ن ، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢ .

١٨ ـ م ن ، ص ٢٤٨ .

١٩ ـ كيهان فرهنگى ، سال ششم ، شمارهٔ ٣ ، ص ٢٤ ، ستون سوم .

٢٠ ـ م ن ، ص ٢٥ ، ستون اول .

٢١ و ٢٢ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٢٤٩ .

٢٣ ـ م ن ، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ .

٢٤ ـ م ن ، ص ١٩٠ .

٢٥ ـ م ن ، ص ١٩٠ .

٢٦ ـ م ن ، ص ١٩٣ .

١ ـ هذا البحث هو بحث جذّاب وحيوي ؛ وأيضاً هو مشكل ؛ فالموضوع الأصلي لكتاب سول كريپكي (Saul Kripki) هو التسمية والضـرورة (Naminy / and Necessiry) وقد ذكرت عمدة مطالب كـتابه فـي «الفـلسفة التحليلية : الدلالة والضرورة»، وقد عالجنا بقدر ما بعض الانتقادات المذكورة عليها، وما زال البحث فيها قائماً .



الفصل الخامس

المجاري الأفضل للفهم

المقدمة

١ ـ المجاري الأفضل للفهم : المعرفة الأفضل لعالم المتكلم .

٢ ـ المجاري الأفضل للفهم : العلم بأدلة وفرضيات المدعى .

٣ ـ المجاري الأفضل للفهم : دائنية المعاني للنظريات .

٤ ـ المعنى الواقعي للعبارة ومراد المتكلم .



المقدمة:

من المسائل التي اكدّ عليها اخيراً بشكل كبير في مقالات القبض والبسط مسألة الفهم الأفضل . فقد ذكروا ان التحولات التي تقبلها المعارف الدينية من المعارف البشرية قد تكون بصورة الإبطال والإثبات او التأييد والتضعيف ، اي ان النكتة التي تثبت في هذه العلوم تؤدي الى تقوية او اثبات نكتة في المعارف الدينية ، وكذلك من ناحية الإبطال والتضعيف ، لكن تحولات المعارف الدينية (وأيضاً سائر المعارف) لا تختم هنا ، فمن الممكن ان يكون هناك تحولات من نوع آخر ، كالتحول من حيث تعميق الفهم او الفهم الأفضل ، بل ان اكثر تحولات العلوم تحصل من هذا المجرى ، فهنا لا تطرح مسألة إبطال او اثبات نكتة في المعارف الدينية ، فما يطرح هو الفهم الأفضل لمعرفة موجودة . فدقق في هذه العبارات :

«... ليس الكلام هنا عن اخراج حكم ووضع حكم آخر مكانه ، بل الكلام عن الفهم الأفضل لذلك الحكم السابق ، فهذا التحول هو في الفهم ، لا في التصديق او التكذيب ... بمعنى أن نقول ان «صلاة الجمعة واجبة» او «الله واحد» او «رسول الاسلام هو خاتم الرسل» هم عرضة للتحول ، ويحصل هذا التحول في غنى مفهومهم لا في تصديقهم وتكذيبهم ، فيمكن فهم وحدة الله في اكثر من مستوى وكذلك الوجوب والخاتمية ، وفقط عندما تكون الإدراكات متعارضة فسوف تؤدي الى تصديق احداهما وتكذيب الأخرىٰ . اما الادراكات الطولية والمتكاملة فليست كذلك ، وهي دائماً تقبل الإجتماع مع بعضها ... والطبيعة والشريعة هم دائماً كما كانوا ومعرفة الإنسان بهما اما ان تصحح او تكمّل ، اي انه اما ان يكتشف خطأً

ويرفع (تصحيح)، او أن يضاف على ذخيرة المعلومات السابقة كماً وكيفاً (التكميل)، فالإضافة الكيفية هي الفهم الأفضل والمعرفة الأفضل. وقد صرحنا في كتاباتنا السابقة، ونكرر انه يجب الاذعان بأنه يوجد شيء بعنوان الفهم الأفضل. وبعد هذا الإذعان يجب الذهاب بتبع تبيين مجاري وميكانيك حصول الفهم الأفضل»(١).

ويبدوا انه لا شك في اصل وجود أمر بعنوان الفهم الأفضل، ولكن اتصور انه على الأقل يوجد هنا مسألتان اساسيتان، لم يعتنى بهما في كتابات سروش، او قد مرّ عليهما كمدعى لا أكثر:

المسألة الأولى: هل الفهم الأفضل في مورد الظواهر العينية والكلمات أو العبارات هي بمعنى واحد وبآلية واحدة؟.

المسألة الثانية: هل الفهم الأفضل في مثل الظواهر العينية هو شيء آخر، فضلاً عن التصحيح والتحول الكمي للفهم؟ اي لدينا شيء بعنوان التحول الكيفي ـ كما ذكر ـ ام انه ينحصر بهذين الأمرين؟.

نبدأ بالمسألة الأولى، فلم يفرق في مقالات القبض البسط في مسألة الفهم الأفضل بين الظواهر العينية والعبارات او الكلمات، وقد طرح المطلبان في كل مكان تقريباً بصورة واحدة، والأمثلة المتعددة التي ذكرها ترتبط احياناً بالفهم الأفضل للظواهر العينية واحياناً اخرى بالفهم الأفضل للعبارات، مع أنه يوجد فرق أساسي في الآلية الأفضل للفهم بين الموردين المذكورين. ففي مورد العبارات يرتبط الفهم الأفضل بالاطلاع الأدق على معاني الألفاظ المستعملة (وانحاء الإرتباطات المجازية والكنائية الأخرى)، ويرجع هذا الأمر بدوره الى الاطلاع الأدق على كيفية وضع اللفظ والموضوع له. فهنا ليس للاطلاع الأدق على الظواهر العينية دخالة في الفهم الأفضل، الا من جهة ارتباط اللفظ مع ذات الشيء وماهيته. ولكن رأينا في المباحث السابقة أن هكذا ارتباطات في باب وضع الألفاظ هي لغو. والمثال الذي أشرنا اليه في الفصل السابق يمكن الالتفات اليه هنا. ففي الموارد التي يبين فيها الشخص عالماً كلامياً على خلاف الواقع، فمثلاً يقول «*الماء عنصر بسيط*» فالفهم الدقيق لهذا

الكلام يدور مدار الفهم الأفضل للظاهرة العينية للماء، ولذا لن يكون هناك معطيات علمية، اذا لم نقل أن الإطلاع الدقيق على البنية الخارجية لا يضر فهمها.

لكن في المقابل فإن الظواهر العينية لا ترتبط باللفظ، ولذا فإن المعطيات العلمية تؤثر بشكل مباشر في الفهم الأفضل لها، وإن كان هنا مسألة اخرى مطروحة سنبدأ بها حالاً.

المسألة الثانية: في مورد تلك الظواهر العينية ما هي آلية الفهم الأفضل؟ اول شيء يخطر للذهن مسألة الإبطال او اثبات كل الفهم السابق أو قسم منه. فاذا ثبت على أثر الأبحاث العلمية ان قسماً من المعلومات السابقة في مورد ظاهرة ما هو باطل، فعندها نصل الى فهم افضل لتلك الظاهرة. وكذلك اذا ثبت مطلب ظني أو مشكوك، او اساساً ـ بدون ان يتعرض الفهم السابق للإثبات او الإبطال ـ قد اضيف معلوم آخر إلى معلوماتنا في مورد ظاهرة ما، ففي هذه الصورة قطعاً يمكن القول اننا قد حصلنا على فهم افضل لتلك الظاهرة. ولنفرض أنه قد اكتشفت آثار وخواص جديدة لدواء ما، او قد حصلت اكتشافات علمية جديدة في مورد بنية الشمس او الأرض او غيرها، ففي جميع هذه الموارد يمكن الحديث عن الفهم الأفضل.

وهي كلها (بشكل ما) توسعة وتكميل للفهم بمعناه الكمّي، لكن هل يوجد شيء آخر بعنوان التكميل الكيفي للفهم؟ يبدو ان سروش يعتقد انه يوجد شيء بعنوان التكميل الكيفي بمحاذاة الموارد المذكورة، وهو يستحق عنوان الفهم الأفضل لا الموارد الأخرى. واتصور ان الأمثلة التي ذكرها لإثبات هذه النكتة هي كلها قابلة للمناقشة، وكنموذج نشير الى واحد او اثنين منها، ويتضح بالتأمل حال البقية:

١ ـ قال في مورد القوانين العلمية:

«.. ان ادراكنا لهذه القوانين (مع التصديق بدائميتها) يمكن أن يتبدل، وهو في الواقع يتبدل، ولا يمكن القول في أي عصر أننا وصلنا الى أعلى وأكمل ادراك للقوانين الطبيعية. فلنفرض ان قانون بويل (ثبات حاصل ضرب الحجم وضغط الغازات المثالية في الحرارة الثابتة) دائم ابدي ... ولنفرض أن جميع قوانين علم الفيزياء هي كذلك، وسوف تتكامل

المعرفة الفيزيائية عن طريق الفهم الأفضل لهذه الحقائق الثابتة . واليوم قد كشف ترموديناميك الإحصاء النقاب عن سر وضع قانون بويل ، واوضحت نظرية حركة الغاز بأن الغاز كتل عظيمة من الجزئيات الراقصة ، وان تدافع وتصادم وتجاذب المتراقصات هو الذي يولّد حجماً وحرارة وضغطاً أكثر ، فهل لم يتعمق ولم يغتنِ أكثر ادراكنا لهذا القانون ..؟» [٢] .

ومع التأمل في المثال الذي ذكره يتضح ان الفهم الأفضل في هذا المثال قد حصل من طريق ورود معلوم جديد في مورد بنية الغاز وبالمآل قانون بويل . فمثلاً قبل نظرية حركة الغاز لم يكن هناك اطلاع على علة قانون بويل ، والآن قد أمسكوا بهذه العلة . فهل العلم بعلة ظاهرة ما يؤدي الى تغيير كيفي في فهم الظاهرة ؟ والجواب بوضوح منفي . فقانون بويل الذي يرفع الستار عن نسبة حجم وضغط وحرارة الغاز لم يفقد لا واقعه ولا معناه ، ولم يلبس ايضاً لباساً آخر ، بل قد حصل معلوم جديد ، وهو العلم بعلة النسبة المذكورة ، وهو ليس سوى تكميل للفهم السابق . ويبدو ان الفهم الأفضل صادق هنا ايضاً ، فيمكن القول اننا قد حصلنا على فهم افضل لقانون بويل ، لكن الكلام هو في ان هذا الفهم الأفضل ليس امراً في قبال تكميل المعلومات السابقة كما ظن سروش .

٢ ـ وقال في مورد الفهم الأعمق :

«... ***بمعنى ان نقول ان «صلاة الجمعة واجبة» او «الله واحد» او «رسول الاسلام هو خاتم الرسل» هم عرضة للتحول ، ويحصل هذا التحول في غنى مفهومهم لا في تصديقهم وتكذيبهم . فيمكن فهم وحدة الله في أكثر من مستوى ، وكذلك الوجوب والخاتمية***» [٣] .

وخطأ سروش في هذه الأمثلة ظاهر ، فليس معلوماً كيف يعتبر مثلاً ان الوحدة الحقة تعميق للوحدة العددية ، فالوحدة العددية للحق بمعناها الرائج يجب ان تعد باطلة ، وبهذا المعنى ، تكون الوحدة الحقة مبطلة للفهم السابق ،وليست فهماً افضل له . وايضاً في مورد الوجوب فإن التعميق بالمعنى الذي بيّنه لا يتصور بأية صورة ، فقد رأى أن عدّ الوجوب اعتبارياً يستلزم نوعاً من الفهم الأفضل لـ«***صلاة***

الجمعة واجبة » ، مع ان «***اعتبارية*** » الوجوب تبطل المسالك الأخرى في باب معنى الوجوب ، فهي مبطلة للفهم الآخر ، ولذا فإن الفهم الذي يحصل من قضية «***صلاة الجمعة واجبة*** » على اساس اعتبارية مفهوم الوجوب هو غير الفهم الذي يستنتج منها على اساس واقعيته ، فيوجد فهمان متعارضان ، ولا دليل على ان اعتبارية الوجوب هي فهم اعمق من المسالك الأخرى في هذا الباب .

ويتضح بهذا الترتيب ان ظاهرة الفهم الأفضل وان كانت امراً مسلماً ، لكن المعنى الذي يريده سروش من الفهم الأفضل (التكميل الكيفي في قبال التصحيح والتكميل الكمي) ليس واضحاً بأي وجه ، والأمثلة التي طرحها في هذا المورد كلها مخدوشة .

وبعد طي هذه المقدمة نبدأ بالمجاري الأفضل للفهم كما جاءت في مقالات القبض والبسط .

١ ـ المجاري الأفضل للفهم: المعرفة الأفضل لعالم المتكلم :

في نظر مقالات القبض والبسط أن من مجاري الفهم الأفضل للمتون الدينية (وغير الدينية) المعرفة الأفضل لعالم المتكلم :

«سؤالنا الأساسي والعظيم هوان الفهم الأفضل للمتون والنظريات رهن ماذا؟ ... وجوابنا هو أنه : اولاً : يمكن فهمها بشكل أفضل من خلال المعرفة الأفضل للعالم للرؤية الكونية المنظّر . ويصدق هذا الأمر في المعرفة الدينية وفي المعرفة غير الدينية . وفي المعرفة الدينية فإن معرفة الله ورسوله شرط كبير لفهم كلام الباري ، بمعنى انه ليس فقط قبول الدين منوطاً بقبول وجود الله ، بحيث يتوقف فهم الدين على معرفة ذات واوصاف الباري ، ولذا علم الكلام ـ وليس فقط علم التفسير ـ يجعل لعلم الفقه معنى عميقاً ، وفي النتيجة فإن المعرفة الأفضل لله تنتهي الى الفهم الأعمق للمعارف الدينية . ومن هذا الباب فإن المعرفة الدينية (اي فهم

الكتاب والسنة) تتحول بتتبع نمو علم الكلام (الذي هو معرفة غير دينية)، ولا تتصور النهاية لهذا النمو في جانبيه، واذا كان هناك ركود في الفقه فمن عوامله الركود عندنا في علم الكلام لعدة مئات من السنين» (٤).

من الواضح أن هذا الكلام يبتنى على أصل قد مرّ نقده وبحثه في الفصل الرابع. فقد قال ضمنياً أن الألفاظ توضع لحقائق وماهيات الأشياء، فمثلاً لفظ الماء قد وضع للماهية الواقعية للماء، ومن جهة اخرى يرى انه لا يمكن الوصول الى هذه الحقائق والماهيات، وانه لا يمكن في أي زمان الإدعاء انه قد اكتشفت كل المعارف المرتبطة بظاهرة ما، ويستنتج من مجوع هاتين المقدمتين (لم يصرّح بالأولى) ان فهم كل كلام يبتني على ميزان الاطلاع الذي يملكه الإنسان علىٰ العالم الخارجي، وهذا الإطلاع تعطيه العلوم والفلسفة.

وكما مرّ تفصيلاً فإنني اتصور أنه لا يمكن الجمع بين هاتين المقدمتين، اي اذا لم ير شخص ما أن العلم بحقائق وماهيات الأشياء أمراً ممكناً او فعلياً، فلا يمكن أن يأخذ الألفاظ على أنها موضوعة لهذه الماهيات غير المعلومة، فالألفاظ هي للتفهيم والتفاهم، ووضع اللفظ للماهية المجهولة لنا هو لغو، فضلاً عن أنه حتى القبول بالمقدمتين المذكورتين لا يعطي تلك النتيجة انه «***كل شخص يفهم الكلام بميزان اطلاعه على العالم الخارجي***»، لإنه في كثير من الأوقات يكون علمنا بالحقائق الخارجية بصورة نظريات ظنية، وان ظنية علمنا بهذه الحقائق تسد طريق العلم بمعاني الألفاظ ـ والتي على الفرض قد وضعت للحقائق الخارجية ـ وان من لا يعلم معاني الفاظ الكلام، لا يمكن له ان يدعي انه قد نال فهماً لذلك الكلام.

وفضلاً عما ذكر، فقد أقمنا ادلة لرد كلامه يوجب تكرارها الإطالة (راجع الفصل الرابع). وعليه يبدو أن مدعى سروش هنا باطل بتمامه، فليست معرفة عالم المتكلم ورؤيته الكونية شرطاً للفهم الأفضل لكلامه، ويوجد هنا نكات لابد من الالتفات اليها:

الأولى: ان ما قلناه هو في مورد الكلام الذي له جنبة عمومية، ففي المقابل يمكن احياناً ان يصرح المتكلم ان كلامه ليس على طبق الظواهر، ككثير من كلمات

العرفاء والشعراء الذين يسيرون على طريق العرفان ، فقد ذكروا تصريحاً وتلويحاً انه لا يجب حمل كلامهم على ظاهره ، فهنا معرفة عالم المتكلم ورؤيته الكونية لها تأثير في فهم كلامه ، وان كان هذا الفهم الآخر لم يحصل فقط بوساطة الألفاظ ودلالاتها ، والكلام في هذه الموارد لا يقوم بدوره الأصلي ، وان امكن القول ان الدلالة الكلامية محفوظة بالنسبة الى هؤلاء القوم الخاصّين . ولعله يمكن تقديم هذا المطلب ببيان اوضح : في هذه الموارد التي ذكرناها قد اتت الألفاظ المستعملة في الكلام بصورة اصطلاح خاص لقوم خاصّين ، ويجب معرفة مشرب هؤلاء القوم واصطلاحاتهم لفهم اصطلاحاتهم ، فمعرفة عالم المتكلم ورؤيته الكونية في هذه الموارد هو بعينه معرفة اصطلاحاته الخاصة .

لكن هل ان كلام وكلمات القرآن واولياء الدين،كل ذلك هو من هذا السنخ ؟ الجواب منفي بوضوح ، فالقرآن كلام جاء بلسان عربي مبين وللجميع ، والروايات ايضاً هي من هذا القبيل ، ولذا كان السعي الأساسي لكثير من المفسرين الكبار ـ كالعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي «قدسره» ـ لتفسير القرآن بالقرآن ، وللوصول الى معارف اعمق من ظواهر القرآن من خلال تحكيم آية على آية اخرى ، فكل السعي في هذه الطريقة هو من أجل الوصول الى معاني أعمق مع الحفاظ على الظواهر القرآنية . والنكتة التي جعلت هؤلاء الكبار محدودين بالحفاظ على ظواهر الكلام هي نكتة واضحة كثيراً ، فللوصول الى فهم للكلام يمكن ان ينسب بنحو عقلائي الى صاحب الكلام ، لايمكن الخروج عن حدود ظواهر الكلام ، والا امكن نسبةكل فهم الى كل شخص ، وسر الحكم بأهمية عمل مفسرين ـ كالعلامة الطباطبائي ـ هو في هذا (الذي ذكر) ، والا من السهل ان ينسب الإنسان فهمه لظاهرة ما الى القرآن . وكذلك الأمر في فهم الروايات ، ولذا فإن عمل الفقهاء في مورد الروايات المرتبطة بالأحكام يشبه كثيراً تفسير القرآن بالقرآن ، لان كل سعي الفقهاء في فقههم هو ان يصلوا الى فهم أدق وأصح لحكم خاص ، مع حفظ ظواهر الروايات (والآيات) .

الثانية : ان ما قلناه في مورد الآيات والروايات لا ينافي ان يكون هناك

حقائق أعلى وراء ما يفهم من ظواهرها ، تروي اصحاب الكمال بمراتبهم المختلفة ، لكن وجود حقائق نورية وراء هذ الألفاظ لا يثبت أنه يمكن الحصول عليها عن طريق الدلالات الكلامية وانها من مصاديق فهم الكلام ، وبعبارة اخرى لا يوجد اي دليل على ان فهم البطون القرآنية والروائية يحصل عن طريق الدلالات الكلامية واللفظية ، بل يجب القول ان مقتضى الأدلة هو خلاف هذا الرأي ، فالبحث في فهم كلام المتكلم يجب ان ينحصر بطرق تؤدي الى فهم الكلام ، لا الى طرق ليس لها علاقة بوساطة الألفاظ والكلام ، وتحصل عن طريق اتصال المخاطَب مع المخاطِب (في المراتب المختلفة) وشهود المتكلم ، فلا دور للكلام في هذه الموارد او على الأقل لا يلعب دوره كمفتاح . والبحث حالياً هو في أنه كيف يمكن ان نفهِم الكلام ونفهمه بشكل افضل ، لا انه كيف يمكن فهم ـ وان نفهم أفضل ـ الحقائق التي هي سبب هذا الكلام والتي هي مرادات القائل ، ولو بدون واسطة الكلام .

٢ـ المجاري الأفضل للفهم: العلم بادلة وفرضيات المدعى:

جاء في مقالات القبض والبسط :

«... ان ادلة وفرضيات قبول المدعى ، ليس مؤثرة فقط في قبول ذلك المدعى ، بل في فهم ذلك المدعى ايضاً ، بحيث ان الادراك الأفضل لتلك الأدلة سوف يستتبع ادراكاً افضل للمدعى . وكما ان نوع الوسائل يعيّن نوع الغاية ، فان فهم الوسائل ييسّر ويعيّن فهم الغاية ايضاً . وان ادلة وفرضيات المدعى هي الخالقة لذلك المدعى ، وان العلم بالعلة ينظّم العلم بالمعلول ، فإذا اثبتنا مدعى ما بطريقين فسنحصل على ادراكين له (متكاملين لا متعارضين) ، ولذا فان من عوامل الفهم الأفضل تعدد طرق الإثبات ، فمثلاً الله الذي نعرفه عن طريق برهان الصدّيقين يتفاوت مع الله الذي نعرفه عن طريق برهان النظم ، وبتعبير اصح فإن هذين البرهانين يفيدوننا ادراكين لمدعى «الله موجود» ، ومع ذلك فهما يساعدان على الفهم الأفضل

لوجود الباري . وان المعلمين والمربين كثيراً ما وجدوا أن المتعلمين احياناً لا يفهمون المدعى بشكل صحيح ، وماان يبدلوا لهم طريق الإثبات حتى يتيسر او يكتمل فهمهم» [٥] .

قد ذكرت في المتن السابق عدة دعاوى ، وكلهم مظنّة امر واحد ، ولذا يحار المرء من اين يبدأ ! ويبدو ان المدعى الأصلي هو هذا القول :

«***اذا اثبتنا مدعى ما بطريقين فسنحصل على ادراكين له (متكاملين لا متعارضين)***» .

واتصور انه يتضح بطلان هذا المدعى بأقل تأمل ، والعجب ان يقع بهكذا خطأ في كلامه ، لانه من الواضح انه اذا اقيمت براهين متعددة على مدعى ما ، فإنها تثبت هذا المدعى فقط ، والحصول على ادراكين له مختلفين سيكون خُلفاً من ناحية البراهين .

ويكون هذا المدعى صحيحاً عندما يثبت كل برهان امراً زائداً مرتبطاً بالمدعى ـ فضلاً عن اثبات المدعى ـ وفقط في هذه الصورة يمكن القول ان البراهين المختلفة تنتج ادراكات مختلفة للمدعى ، عندما لا يكون هناك لزوم لهذا الغرض ، ولا يكون مطابقاً للواقع . وليس لدينا اي دليل لنفرض أن البرهان الذي اقيم على المدعى يثبت امراً وراء هذا المدعى ، فضلاً عن أن البراهين التي اقيمت في الخارج اكثرها خلاف هذا المدعى .

وان البراهين الرياضية من افضل شواهد هذا القول ، فكثيراً ما يمكن اثبات مسألة رياضية بطرق متعددة ، مع ان هذه الإثباتات لا دخل لها في فهم المدعى ، ولا تفترق مع بعضها في افادة مفهوم خاص للمدعى ، ويذعن بهذه النكتة من له اقل تمرين في المسائل الرياضية . وكمثال فلنأخذ هذه القضية البسيطة : «***مقابل كل عدد طبيعي*** m ، ***فإن*** $2m + 1$ ***هو عدد فرد***» [١] .

ويمكن اثبات هذه القضية بهذين الطريقين (على الأقل) :

الطريق الأول ، برهان الخلف : لنفرض ان $(2m + 1)$ ليس فرداً ، فيكون زوجاً ، ولذا اذا اضفنا اليه واحداً يتبدل الى عدد فرد ، اي يلزم ان يكون

$(1 + 1 + 2m)$ فرداً ، مع ان هذا العدد زوج قطعاً ، لانه يعادل $2(m + 1)$ ، الذي بأزاء كل عدد طبيعي m يقبل القسمة على ٢ .

الطريق الثاني ، الإستقراء الرياضي: العدد $2m + 1$ بأزاء $m = 1$ هو عدد فرد ، فاذا فرضنا أن العدد $2m + 1$ بأزاء r هو عدد فرد ، فنريد ان نثبت أنه فرد ايضاً بأزاء $r + 1$ ، أي $(r+1) + 1$ هو فرد .

وبما ان هناك تساوي في المقابل $2(r + 1) = (2r + 1) + 2$.

وايضاً $(2r + 1)$ طبق الفرض هي فرد ، فلذا تكون $(2r + 1) + 2$ فرداً ايضاً .

ويوضح هذا المثال البسيط انه ***أولاً*** : يمكن ألا يكون لطريق الإثبات اي دخل في فهم المدعى ، لان المدعى (١) واضح بالمقدار الكافي ، ولا يضاف عليه اي فهم جديد من ناحية الإثباتات المذكورة . ***وثانياً*** : ان طريقي الإثبات لا يثبتان اكثر من مطلب واحد ومدعى واحد هو المدعى (١) ، ولا يحصل جديد من اثباته لا بطريق الخلف ولا بطريق الإستقراء الرياضي .

ان ما اتينا به هو مثال واحد فقط ، واذا نظرنا الى كل مسألة وقضية في الرياضيات فيكون الوضع على هذا المنوال ، اما النموذج الذي ذكره سروش عن الفلسفة ، فيبتني على مغالطة بيّنة . فقد قال :

«***فمثلاً الله الذي نعرفه عن طريق برهان الصديقين يتفاوت مع الله الذي نعرفه عن طريق برهان النظم ، وبتعبير أصح ان هذين البرهانين يفيدوننا ادراكين لمدعى «الله موجود» ..*** » .

ان مغالطته هي هذه النكتة والتي اشرنا اليها سابقاً ، اي أن البراهين المختلفة تقام احياناً على المضامين المختلفة ، ويختلف مفادها الأولي فيما بينه ، ولذا المدعى الذي تثبته بداية يكون مختلفاً . وان برهان الصديقين ـ الذي يحصل في اكثر من تقريب بالنظر في اصل الوجود ـ يثبت أن اصل الوجود ليس محدوداً ولا يتخلله العدم ، فمن هنايثبت توحيد اصل الوجود بأدنى تأمل (وان فرض كل وجود مستقل عن الآخر يستلزم القول بمحدودية اصل الوجود) ، مع ان برهان النظم يثبت بداية ناظماً لهذا العالم او لأجزائه ، وبمساعدة مقدمات أخرى يجب ان يثبت واجبية الوجود

وتوحيدها . والخلاصة ان هذا أمر عرضي ان يثبت البرهان احياناً اكثر من مضمون المدعى ، ويكون المدعى في الواقع كنتيجة من النتائج المختلفة الحاصلة من هذا البرهان ، ولذا يعقل ان تفترق مجموع النتائج الحاصلة من هذا البرهان مع البرهان الآخر ، لا ان مجرد تعدد البرهان يستدعي هذه النكتة .

ومن جهةاخرى ، حتى عندما تكون مضامين هذه البراهين متعددة ، فلا دليل على ان قضية «*الله موجود*» تفهم بكيفيتين ، فاذا كان الغرض من «*الله*» هو واجب الوجود ، ففي كلا الحالين يكون لهذه القضية هذا المعنى ، اي «*واجب الوجود موجود*»، والمعارف الأخرى التي تفهم مثلاً من برهان الصديقين بالنسبة الى واجب الوجود هي خارجة عن موضوع ومحمول القضية المذكورة . وقد ذكرنا هذه النكتة سابقاً ، أنه ليس كل اطلاع على موضوع ما نحصل عليه يكون دخيلاً في معنى اللفظ الموضوع ، فقضية «*واجب الوجود موجود*» سواءً ثبتت ببرهان الصديقين او ببرهان النظم او ببرهان الإمكان ، فان مضمونها و مفهومها هو انه موجود ، غاية الأمر ان برهان الصديقين او برهان النظم يفيد كل منهما معلومات أخرى بالنسبة الى موضوعهما . وان العلم بالقدرة المطلقة والكمال المطلق والجمال المطلق والإرادة المطلقة و .. لا يغيّر مفهوم «*واجب الوجود*» و «*موجود*» ، بل هي معلومات في موضوع هذه القضية ، والتي تبيّن ضمن قضايا اخرى .

وان خطأ سروش هنا يشبه خطأه الذي وقع فيه سابقاً في مورد قضية «*تدور الشمس حول الأرض*» ، والذي مر تفصيله في الفصل الرابع .

ويتضح من مجموع ما قيل : *اولاً* : ليست دائماً ادلة المدعى دخيلة في فهمه . *وثانياً* : ان الطرق المتعددة لإثبات المدعى لا تنتج دائماً فهماً مختلفاً ومكملاً لذلك المدعى .

يبقى كلامه حيث قال :

«*ان ادلة وفرضيات المدعى هي الخالقة لذلك المدعى ، والعلم بالعلة ينتج العلم بالمعلول*» .

ويظهر بطلان هذا القول بقليل من التأمل ، لكن قبل البيان الكلي لخطئه ليس

سيئاً ان ننظر الى هذا القياس المعروف ، لنرى هل أن مقدمات القياس هـي العـلة والخالقة للنتيجة ام لا ؟

سقراط انسان

وكل انسان فان

النتيجة : سقراط فان .

فهل لقضية «*كل انسان فان*» رابطة العلّية والمعلولية مـع قـضية «*سـقراط فان*»؟ فإذا اخذنا هاتين القضيتين سواء في الخارج او في الذهن ، فيكون ادعاء العلية في موردهما ادعاءً باطلاً ، لان رابطة هاتين القضيتين هي من قبيل التطبيق المحض لا العلية ، اي ليس الفناء الثابت لطبيعة الإنسان علة لفناء افراد الانسان ، بل إن الفناء الثابت للطبيعة هو بعينه يثبت للفرد ، غاية الأمر ان النسبة في احدهما حقيقية ، وفي الثاني مجـازية (بناء على اصالة الوجود) ، اي ان هذه الأوصاف ثابتة اولاً وبالذات للفرد وثانياً وبالعرض للطبيعة . هذا في مورد العالم الخارجي ، وأما في موطن الذهن ، فان علة الوجود الذهني والعلمي لهذه القضايا هو نفس العالم والحاكم فقط ، والبقية من قبيل المعدات والشرائط .

وفي كلامه مسامحات اخرى يؤدي التعرض لها الى تفصيل في الكلام اكثر .

٣ـمجاري الفهم الأفضل: دائنية المعاني للنظريات:

قد اتضح من مجموع المباحث السابقة ان سروش قد اختار نظرية خاصة في باب ارتباط الألفاظ بالمعاني ، وبتعبير افضل : في باب معاني الألفـاظ ، وان كـنت اتصور أن ما أتينا به الى الآن يوضح بطلان رأيه ، ومع ذلك لا يخلو من الفائدة نقل ونقد مدعياته في هذا المقام ، والتي بيّنت احياناً في قوالب جديدة .

فبعنوان مجرى ثالث للفهم الأفضل كتب يقول :

«... ***قلنا ان العبارات ليست حبلى بالمعاني ، بل هي جـائعة إليـها ، فالحكيم يراها كالأفواه المفتوحة ، لا كالبدلون الملأى ، والمعاني مسبوقة ومصبوغة بالنظريات . وان هضم هذا المدعى لمن يرى انه يكفي الرجوع***

الى كتاب اللغة واستعمال العرف لفهم لغة القوم ، هو أمر صعب . فباعتقادهم ان عباراتهم حاوية على المعاني وحاكية عن مراد المتكلم ، ولذا يجب ان يطهر الذهن من كل اطلاع واصطلاح من اجل فهم مراد المتكلم . وقد جلس صاحب المرآة امام الكلام ليشع فيها المعنى المنير ، ولا يمكن الشك في ان العلم بمعاني الفاظ اللغة وقواعدها هو شرط لفهم اللغة . فالكلام هو في كفاية هذا الشرط . والكلام في الفهم الأفضل والأفضل للمعاني ، والكلام في سر التحول التاريخي للمعاني . وهي أسئلة تبقى من دون أجوبةمع تلك النظرية الخام (معرفة المعنى) »(٦) .

لقد شوّه سروش في هذه الكلمات نظرية مخالفيه ، فلا اتصور ان محققاً يقول ان العبارات تحتوي على المعاني وتحكي عن مراد المتكلم ، لانه من الواضح ان ارتباط الألفاظ بالمعاني ـ وفي النتيجة حكايتها عن مراد المتكلم ـ ليس ذاتياً وتكوينياً ، وطالما لم تحصل العلقة الناشئة من عملية الوضع بين الألفاظ والمعاني ، فليس للفظ اي احتواء للمعنى ، ولا يحكي بأية صورة عن مراد المتكلم ، فصرف عملية الوضع ليست كافية لتحصّل الدلالة الفعلية . ففي ظل الوضع والعلم به تكون الألفاظ حاوية للمعاني وتحكي عن مراد المتكلم ، ولا يلزم التأكيد على أن مسألة القرائن الحالية والمقالية تطرح في الإستعمالات المجازية والكنائية ، ولذا يجب في هذه الموارد الإستفادة من القرائن الحالية.والمقالية بما يتناسب مع المعاني المستعملة ، وان كانت آلية دخالة القرائن في فهم معني خاص من اللفظ بحثاً شيقاً ودقيقاً يجب ان يفصل في محله .

ان هذا المقدار من المطلب يلزم سروش بقبوله ، لان دائنية المعاني للنظريات بدون العلقة الوضعية لا تفسّر ابداً دلالة اللفظ على المعنى ، فالنظريات ليست مرتبطة بنفسها باللفظ وفقط تعطي صوراً عن العالم الخارجي ، فكون بنيةالماء تتركب من H2O ، لا تقول ان لفظ الماء يدل على H2O ، فيجب أن يلتزم بوضع لفظ الماء لمعنى يفهم من الماء ، وعندما تحصل هذه العلقة الوضعية ويحصل العلم بها، فلا شك أنه من سماع لفظ الماء سيأتي الى الذهن ذلك المعنى الذي وضع اللفظ له ، ودلالة اللفظ

على المعنى ليست سوى هذا .

وعليه فان كل ذلك الطعن الذي اتى به في المرآة والنور ؛ وروده على طرفي النزاع هو على حدٍ سواء ، وهو في الواقع طعن غير صحيح .

وفضلاً عن هذا المطلب فإن سروش عرضة لإشكال في المعنى الذي قال بأن اللفظ قد وضع له ، فمع أنه قال ان معنى الألفاظ مختلف عند الأقوام المختلفين وفي الأعصار المختلفة ، ورأى ان سرّه في ان معاني الألفاظ تتضمن معلومات حصلنا عليها عن العالم الخارجي ؛ لم يوضح ان الواضع (شخص أو اشخاص ، بنحو تعييني ام تعيّني) قد وضع اللفظ لأي معنى ، فيسّر هذه التوسعة في المعنى . فقال :

«الحقيقة انه في جميع هذه الموارد اشارتنا الى المعاني هي اشارة النظرية ، اي ان الأرض بالنسبة إلينا هي تمثال تلك الأشياء التي لدينا علمٌ بها ، والإنسان كذلك وايضاً الشمس ، والزمان والمكان ايضاً ، واذا تبدل كلٌ من علم الأرض و «علم الانسان» وعلم الشمس وفلسفتنا ، فتكون الأرض تمثالاً لأوصاف اخرى .. اي تتبدل معاني هذه الألفاظ ، وان ذهن الإنسان لا يخلو ابداً من النظريات حول الأشياء ، واحياناً تكون خام واحياناً ناضجة ، لكن الذهاب من نظرية الى نظرية أخرى هو الذي يوضح مسبوقية المعنى بالنظرية» (٧) .

وكما فصّلنا سابقاً فان هذه النظرية ـ ان كل معلوماتنا في مورد شيء ما كالأرض هي داخلة في معنى لفظها (اي الأرض) ـ تتضمن خطأً فاحشاً . وفضلاً عن الإشكالات الأخرى فقد اشرنا الى هذا الإشكال ، ان لازم هذه النظرية ان تكون كل قضية موضوعها الأرض ومحمولها وصف وخبر يرجع الى الارض ، ؛ قضية ضرورية وطوطولوجية .

والآن ليس لدينا دخالة بهذا الجانب من البحث وإشكالاته ، فالكلام حالياً عن عمل الواضع . والسؤال : ايٌ هو ذلك المعنى للأرض الذي وضع له اللفظ المذكور والذي يمتلك كل تلك المرونة ، وكيف نربط هذا التغيير بوضع الواضع أو الواضعين . والسؤال : ان سروش لم يبحث في اطراف ذلك المطلب ، مع انه يتمتع بأهمية كبيرة .

ومن الواضح أن دلالة الألفاظ على المعاني لا تحصل من تلقاء نفسها ، فيظهر اللفظ في المعنى الذي وضع له (بدون القرينة) ، وعلى ما تقدم ، عليه ان يوضح كيف حصل هذا التغير في المعنى ؟ فهل حصل وضع آخر ، ام هو الوضع الأول بحيث يكون مرناً لكلا المعنيين وكيف ؟

٤ ـ المعنى الواقعي للعبارة ومراد المتكلم:

في المقالة الأخيرة من مجموعة مقالات القبض والبسط طُرح هذا البحث ، أنه هل يمكن فهم مراد المتكلم افضل منه ، وبعبارة اخرى : هل يمكن معرفة معنى العبارة افضل من قائلها ، وهل يمكن القول أن معنى الكلام يتحول مع ثبات مراد المتكلم ؟

ان جواب هذه الأسئلة مثبت في نظر مقالات القبض والبسط ، ويبرهن عليه بأنه :

«نعم إذا كان المعنى مسبوقاً ومصبوغاً بنظرية ما ، وإذا كانت النظريات تدريجياً تصبح أفضل واعمق واكثر دلالة على الواقع ، فإن ادراكنا لجملة واحدة سيصبح أعمق وأفضل ، اي مع الأقتراب من دنيا المتكلم فإننا ندرك مراده افضل ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى مع الإقتراب اكثر من العالم الواقعي ندرك مراده افضل منه ، اي نقترب أكثر الى معنى كلامه الواقعي (لا يخفى أننا نفرق هنا بين معنى العبارة ومراد المتكلم من تلك العبارة ، فنرى ان احدهما يرتبط بكشف عالم المتكلم ، والآخر يرتبط بكشف العالم الواقعي ، لإن للعبارات معنى من عند نفسها ، والمتكلمون يستخدمون العبارات التي لها معنى لإظهار مرادهم ، فأحياناً تلبي المطلوب ، واحياناً تخفق في ذلك) . ويجري هذا الحكم في عموم العبارات من أكثرها عامّية الى أكثرها علمية .

فعندما يقول سعدي :

ورق الشجر اخضر في نظر الذكي كل ورقة هي دفتر لمعرفة الفعّال

فلا يمكن الحصول على مراد سعدي إلا بالرجوع الى رؤيته الكونية ونظريات عصره و«معرفة الله» وعلم النبات عنده و... لكن يمكن أيضاً

تفسير هذا البيت في ظل النظريات الجديدة ويكون هناك ادراك اعمق له ، ليس له مكان في ذهن سعدي. وفي الواقع ان من يعلم القصة الجميلة للفوتوسنتز في الأوراق ، فتكون كل ورقة بالنسبة اليه كتاباً من الف ورقة في معرفة الفعّال . والأبسط من هذا عندما يكتب المؤرخ : «توفي السلطان محمود الغزنوي بمرض السل» فيمكن ان نصل الى مراده ، وايضاً الى أفضل من مراده ، لانه في ظل النظريات الجديدة فان فهم انسان العصر لمرض السل وايلاده للموت هو اعمق كثيراً من مؤرخي المرحلةالغزنوية ..» (٨) .

ويبدو من هذا المتن انه يقول بمعنى للعبارات يتطابق مع الواقع الخارجي ولا يوجد فيه اي نقصان ، وان هذا المعنى يتوافق أحياناً مع مراد المتكلم واحياناً يخالفه، واتصور انه يوجد عدة اشكالات في هذا الرأي :

الإشكال الأول: ان هذا الرأي متهافت مع ما ذكره سروش سابقاً ، فقال في مقالته الأخيرة (والقريبة من المتن السابق) ان معنى العبارات يدور مدار النظريات، ولذا فإن الارض بالنسبة الينا هي تمثال لتلك الأشياء التي لدينا علم بها ، والإنسان كذلك والشمس ايضاً ، ولذا قلنا ان لازم هذا الكلام ان يكون معنى العبارات متضمناً لأوصاف الأشياء (المسماة) ، (بل ان هذا المطلب مصرح به في كلامه) .

والفرق بين هذين الرأيين واضح ، فطبق الرأي الأول (الذي ذكر في المتن السابق) معنى العبارة هو واقعيتها وكنهها الذي نستخدم النظريات للحصول عليه ، ولذا صرّح أنه كلما زادت معرفتنا بالعالم الخارجي ، نقترب من المعنى الواقعي للكلام، فطبق هذا الرأي يكون المعنى الواقعي للكلام حاق الواقع و ذوات الأشياء، تلك الذوات التي لا سبيل للوصول اليها (او على الاقل ليس ميسراً بتلك السهولة).

واتصور ان لازم هذاالرأي ***اولاً***: ان يكون المعنى الواقعي للكلام مجهولاً للمتكلم والمخاطب ، ومجهولية تبيين الرابطة بين مراد المتكلم ومعنى العبارة وكيفية التفهيم والتفاهم في المكالمات ؛ هما عرضة لإشكال سنشير اليه لاحقاً .

وثانياً : لن يكون هناك معنى للتحول في معنى الكلام ، لإنه اذا كان معنى

العبارات حاق الأشياء وذواتها ، والمفروض ان حقيقة الأشياء الخارجية ثابتة ، فلا يعقل تحول معنى العبارات (وليس مراد المتكلم) ، وهذه النتيجة كما انها واضحة ، فهي في جهتها المقابلة تشبع غرض مقالات القبض . نعم ان ما يقبل التحول هو رؤية الإنسان بالنسبة الى حقائق الأشياء ، النظريات يحكي كل منها بنحوٍ ما عن حقائق الأشياء وروابطها ، لكن بما ان هذه النظريات ليس ايٌ منها كاملاً (طبق فرضه) ، فهي لا تشكل ابداً معنى العبارات ، ولا يكون تغييرها بمعنى تغيير معنى العبارات .

اما الرأي الثاني (الذي طرح قبل قليل في مقالات القبض والبسط) فيرى ان معنى العبارات هو نفس الأوصاف التي تكتشفها النظريات ، ولذا يتبدل معنى الألفاظ مع تغير النظريات . وهذان الرأيان متهافتان بشكل واضح .

الإشكال الثاني : ليس معلوماً بأي معنى يفسر سروش معنى عبارة ما ، حيث يرى انه من المعقول ان تكون تلك الفاصلة بين معنى العبارة ومراد المتكلم .

اذا كنا نعتقد في الواقع ان معنى العبارات هو الحقائق الواقعية والذوات مجهولة الكنه ، ففي هذا الصورة لن يعقل استخدام الألفاظ من قبل المتكلم ، ولن يصل فهم للمخاطب ، ولا يُتصور تحقق العلقة الوضعية ، لان استخدام الألفاظ من قبل المتكلم هو من اجل بيان المرادات ، ويستطيع أن يبين مراده بألفاظ خاصة عندما يكون له اطلاع على معنى الألفاظ ويعلم ايضاً مطابقتها لمراده . فضلاً عن انه في موارد الإستعمالات العرفية ، حيث يكون فهم الطرف [الآخر] مقصوداً ، فيجب ان يُضم اليها اطلاع المخاطب على المعنى ، والا يكون التكلم لغواً .

فاذا لم يكن لا للمتكلم ولا للمخاطب علم بالمعنى الواقعي للألفاظ ، ويعلمون فقط بعض الإحتمالات المرتبطة به ، فكيف يمكن ان يفهموا ويفهّموا ، وأن يستفيدوا من اللغة كوسيلة لإنتقال المرادات ؟ ولنفرض مثلاً ان معنى لفظ الماء حقيقة مجهولة الكنه ، فالمتكلم الذي ليس له علمٌ بتلك الحقيقة ، كيف يستطيع ان يبيّن مراده (أياً كان) في قالب لفظ الماء ، وكيف يصل المخاطب الى فهم من الكلام ؟ وإذا لم يكن هذا التكلم والإنفهام معقولاً ، فيكون الوضع التعييني للفظ لتلك الماهية المجهولة لغواً ، ولا يتصور حصول الوضع التعيّني .

ويتضح بهذا الترتيب انه لا يمكن القول ان معاني الألفاظ هي الحقائق والذوات مجهولة الكنه ، وان الألفاظ قد وضعت لهذه المعاني ، أو انها قد استقرت مع تلك العلقة . فيجب ان تكون معاني العبارات بحيث يستطيع المتكلم ان يبين مراده بالإحاطة بها ، وان يفهم المخاطب الكلام بالإطلاع عليها .

واما الأمثلة التي طرحت للفهم الأفضل لمعنى العبارات فهي كلها قابلة للخدشة فيها .

هوامش الفصل الخامس

١ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ١٨٧ .

٢ ـ م ن ، ص ١٨٩ .

٣ ـ م ن ، ص ١٨٧ .

٤ ـ م ن ، ص ١٩٤ .

٥ ـ م ن ، ص ١٩٤ .

٦ ـ م ن ، ص ١٩٨ .

٧ ـ م ن ، ص ١٩٩ .

٨ ـ م ن ، ص ٢٠٠ .



الفصل السادس

فهم الكتاب والسنة

المقدمة

١ ـ *فهم الكتاب والسنة والتفسير بالرأي .*

٢ ـ *حجية ظواهر الكلام وطرق اثباتها .*

٣ ـ *بحث في كيفية حصول الظهور الكلامي .*

٤ ـ *المعنى والمراد الجدي .*



المقدمة:

بما ان الكتاب والسنة قد تشكلوا من اقوال الباري تعالى وائمة الدين ، فـإن لكيفية فهم الكلمات اهمية حياتية خاصة ، وعليه يجب قبل كل شيء الحصول على القوانين الكلية المرتبطة بفهم الألفاظ وخطابات الشارع ، وقد كانت مباحث الفاظ علم الأصول ـ والتي لها كل تلك السعة ـ من اجل هذا الهدف في الأساس ، وقد وقع كثيرون في هذا التوهم ، انه ما هي الحاجة لكل ذلك التأمل والتـدقيق في مسـائل الألفاظ ؟ وقد نشأ خطأ هؤلاء المتوهمين من انهم لم يـلتفتوا الى ان مـن الوسـائل الطبيعية بيننا وبين ائمة الدين والباري تعالى هي هذه الألفاظ والكلمات ، اما بعض الطرق الأخرى (كالطرق الشهودية او الالهامية) هي طرق شخصية وخاصة ، ولذا لا تقبل البحث الكلي والإستفادة العامة . وبما ان طريق اتصالنا بالشارع هـو القـرآن والسنة فإعطاء الأهمية لكلام الشارع يقتضي الدقة والتأمل في كلماته ، واول خطوة في هذا الطريق هي تنقيح منهجية الفهم . والانصاف ان عمدة المباحث الأصـولية قـد طرحت لخدمة هذا الهدف ، وان كان الغرض الأولي هو فهم الكلمات في خصوص الأحكام الفقهية ، لكن نتائج ذلك البحث يستفاد منها في كثير من الجوانب الأخرى.

وان مسألة تنقيح منهجية فهم الكلمات توصلنا اهميتها الى منصة الظهور عندما نلتفت الى ان كل المسالك الإنحرافية في الدين تربط نفسها بالكتاب والسنة من جهة ما . وان تحريف الدين ليس سوى ان نفسر كلمات الباري تعالى وائمة الديـن بـتبع ميولنا وعلى خلاف الواقع ، فليس من اللازم ان ينكر الإنسان الدين صريحاً ، فإذا حرّف في واسطة الإنسان مع الشارع ، فإنه يعطي نفس النتيجة . فالتوحيد والإذعان بوحدانية الله هو من مهمات الأصول ، بل الأصل الأصل لكل دين . فإذا قال شخص

ان المراد من «الله» ووحدته هو الطبيعة ووحدة الموجود فيها ! فأساساً لا يفترق ابداً عن فكر التوحيد ، بل ان محنتنا مع هذا الشخص أعظم ، لان المنكرين الصريحين يبينون خطهم بشكل واضح ، والمنكرون التحريفيون يحرفون في ظل الدين .

والغرض أنه عند البحث في فهم الكتاب والسنة ، فإن منهجية التعامل مع كلمات الشارع هي امر اساسي .

١ـ فهم الكتاب والسنة والتفسير بالرأي:

يبدو ان بعض مضامين الكتاب والسنة مقطّوعة ، اي أن الألفاظ التي استعملت فيهما تدل على المراد بنحو قطعي ، ولا يحتمل ان يكون المراد شيئاً آخر ، فتسمى هذه الألفاظ بالنص . وان وجود النصوص الدينية للباحث الذي يبحث في الكتاب والسنة هو امر مقبول وبديهي ، ومن هذا القبيل دلالة القرآن الشريف على اصل التوحيد او اصل الخاتمية او أصل المعاد ، وان امكن حصول اختلافات في تفاصيلها .

واذا تجاوزنا النصوص الدينية فتطرح على بساط البحث ظواهر الكتاب والسنة ، واتصور انه لا يمكن الشك في حجية الظواهر ، وسنطرح هذا المطلب في المبحث الآتي (٢) . والغرض هنا هو الإشارة الى نكتة أخرى ، وهي انه ما المراد من فهم الكتاب والسنة الذي نريد أن نصل اليه من خلال النصوص والظواهر الدينية ؟

فهم الكتاب والسنة هو الفهم المستند والمنسوب الى الكتاب والسنة ، والغرض هو ان نصل الى فهم للكتاب والسنة ، بحيث يمكن القول ان الكتاب والسنة قد دلّا عليه ، وبحيث يمكن القول ان الكتاب والسنة هكذا يقولان ؛ لا كل فهم من الكتاب والسنة . فاذا لم يكن فهمنا منسوباً ومستنداً الى الكتاب والسنة ، فليس في الواقع فهماً للكتاب والسنة ، بل هو فهم لشيء آخر .

فإذا كان موضوع البحث هو الوصول الى فهم للكتاب والسنة بحيث يمكن القول ان الكتاب والسنة هكذا يقولان ، فعندها اول خصوصية للفهم الديني هي ان يخرج عن دائرة الفهم الظني ، لان نسبة مطلب الى الكتاب والسنة ، مع أن كونه من

الكتاب والسنة امر مظنون به ، هو امر ممنوع عقلاً وشرعاً . اما عقلاً فمن ناحية ان هكذا نسبة هي داخلة في الكذب والبهتان على الله والرسول (في صورة مخالفة المراد الواقعي) ،واما شرعاً ففضلاً عن النهي عن الكذب والبهتان على الله والرسول (واوليائه) ، فان الآيات والروايات الناهية عن اتباع الظن تدل على ذلك ، فمثلاً الآيتين الشريفتين «*ان الظن لا يغني من الحق شيئاً*» و«*لا تقف ما ليس لك به علم*» تمنعان بوضوح من اتباع الظن . فالأصل الأولي في الفهم الظني هو عدم الإعتبار وعدم الحجية ، الا ان يدل دليل خاص على ان نوعاً خاصاً من الظنون معتبر ، ومن هنا خصّ الأصوليون في كتبهم فصولاً اساسية في الظنون الخاصة المعتبرة .

وان هذه النكتة مع بساطتها لها اهمية كبيرة ، وان سروش قد غفل عنها في كتاباته . فمثلاً في مقالته الأخيرة التي خصّها بالمجاري الأفضل للفهم ، استنتج بعد بحث طويل ان العلوم المختلفة تظهر بطون القرآن ، ولا يمكن الوصول الى بطون القرآن من خلال قفل الألفاظ والمعاني اللغوية ، وقد لخص هذه النتيجة فقال :

«... *والنتيجة هي ان الفهم الأفضل للكلام يعتمد على فهم بطونه ومراتبه ، وهذه البطون والمراتب هي متشابهة مع البطون والمراتب الواقعية ، والاعلم بالواقع ـ اي الذي يعلم المعارف العصرية بشكل افضل ـ سوف تكون معرفته الدينية (وفهمه الديني) اكثر عصرية ، وعلى اي حال لا وسيلة للمعرفة الدينية سوى ان تكون محفوفة ومحاطة بالمعارف العصرية للبشر ، وان تفهم في ذلك الإطار* ...»(١) .

وقال في موضع آخر :

«*على كلٍ ، ان كشف بطون كلام الباري ـ الذي هو عين نمو المعرفة الدينية وعين الفهم الأفضل لها ـ يرتبط مباشرة بنمو المعارف البشرية (اعم من العرفانية والفلسفية والتجربية) ، ان تلك البطون لا تنتهي ، وتلك المعارف البشرية لا تتوقف . ولن يوضح هذه البطون والغوامض لا الرجوع الى العرف ولا الرجوع الى الكلمة ، فطريق كشفها هو الرجوع الى عالم*

***المتكلم، والذي ليس سوى العالم الخارجي الواسع*»[٢] .**

وبحث أنه هل تظهر العلوم والمعارف البشرية بطون القرآن وكلام الباري ام لا ؟ هو بحث سنبدأ به لاحقاً ، لانه بداية يجب ان نرى ما هو تعريف بطون القرآن ، ثم يُحكم ان هذه المعارف تظهر بطون القرآن ام لا ؟ وما يستحق النظر هو : هل يمكن نسبة الفهم الظني الحاصل من العلوم التجريبية او العلوم الإنسانية الى الكتاب والسنة ، فيقال ان مراد القرآن من الماء ال(H2O) ، ام لا ؟ حتى نحسب ان هذا الفهم هو من بطون القرآن .

وان سروش ـ تبعاً لكارل پوپر وبعض فلاسفة العلم ـ عندما يعتبر ان الاستقراء غير منتج ، فلا بد ان يقبل ظنية العلوم التجريبية ، بل يصل منهج بحثه في غير العلوم التجريبية الى حيث يعتبر كل تلك العلوم من قبيل الظنيات (كپوپر الذي يرى ان كل العلوم ظنية) وعليه ، كيف يمكن ان نعدّ الفهم الظني من الطبيعة فهماً للكتاب والسنة ، لانه قد رأينا عقلاً وشرعاً انه لا يمكن نسبة فهم ما الى الكتاب والسنة إلا إذا قطعنا بهذه النسبة ، او إذا حصلنا على مجوّز من الكتاب والسنة ، مع انه لا يوجد اي دليل على حجية وصحة نسبة هكذا ظنون للشارع .

والعجب ان سروش قد تجاوز هذه النكتة من دون اي التفات اليها ، وتصور أنه بمجرد ان نعتبر ان العلوم تبيّن الواقع ، فيجب ان نقبل كاشفيتها لبطون كلام الباري. مع ان دلالة العلم على الواقع (Reapism) في مقابل سائر المذاهب هي كآلة ظنية ونحوها وليست قطعية وغير ظنية ، خصوصاً انه قد اختار مسلكاً يتنافىٰ والإستقراء ، وعليه تحصل هذه المسألة ، انه كيف استطاع بالأساس أن ينسب الفهم الظني الحاصل من العلوم الى الكتاب والسنة (فضلاً عن بطونهما) . وما ذُكر هو احد المحاور الإختلافية الأساسية بيننا وبين كاتب القبض والبسط . فنعتقد على خلافه ، انه في فهم الكتاب والسنة بداية يجب تبيين ضابطة منهجية الفهم ، ثم نخطو بقية الخطوات ، وكما قلنا فإن مطلوبنا في هذا المقام هو الحصول على فهم يقبل الإستناد الى الكتاب والسنة ، وإذا تجاوزنا النصوص القرآنية والروائية ، فإن ظواهرها تمتلك هذه الخاصة ، اي ان المفاد الذي يستفاد من ظاهر كلمات الباري واقوال اولياء الدين يقبل

الإستناد الى الكتاب والسنة وسنتابع هذا البحث لاحقاً .

٢ـ حجية ظواهر الكلام وطرق اثباتها:

لا يمكن الشك بأن ظاهر كلام كل شخص هو حجة ، بمعنى ان ظاهر الكلام هو طريق عقلائي لكشف مراد المتكلم ، وقد استقر بناء العقلاء لكل قوم على العمل بظواهر الكلام ، ويفهمون من كلام المتكلم ما يدل عليه ظاهر كلامه ، ويحتجون عليه بهذا المفاد . والمراد من حجية الظاهر هو هذا الطريق العقلائي لكشف مراد المتكلمين من ظواهر كلامهم ، ولا يستثنى من هذا الأمر كلام الباري وأقوال الأئمة اللذان يشكلان الكتاب والسنة ، لأنه قد القي إلى هؤلاء الناس أن طريق فهم المرادات لديهم هو امر مركوز عندهم .

ويمكن اثبات حجية ظواهر كلام الباري وائمة الدين بوجوه مختلفة :

الوجه الأول : بناء العقلاء : ان تحقق بناء العقلاء على العمل بظواهر الكلام هو امر وجداني ، اي لا يمكن الشك بأن السيرة العملية للعقلاء في المجتمع قائمة على ترتيب الأثر على ظاهر الكلام .

وان علمنا بهذه السيرة قسم منه وجداني والقسم الآخر تاريخي (وسنشير نوعاً ما في الوجه الثالث الى البرهان العقلي) ، ومن خلال العلم بثبوت هذه السيرة المستمرة حتى زمان الشارع وعدم الردع عنها ، يمكن القول ان الشارع المقدس قد قبل بهذه المنهجية العقلائية ، ويمكن ان نفهم من هنا ان المقدمة اللازمة لإثبات حجية الظهور من هذا الطريق ليست ثبوت هكذا سيرة عقلائية في كل الأزمنة والأمكنة ، بل المقدار اللازم هو علمنا بتحقق هذه السيرة في زمان الشارع ، وعدم ردعه عن العمل بالظواهر . ونحو هذا العلم التاريخي ، ويمكن القول ان نقله بالتواتر ثابت .

الوجه الثاني : ان سيرة المتشرعة بما انها ثابتة بالقطع (بلحاظ الشواهد التاريخية) حيث ان اصحاب الرسول وائمة الدين قد استندوا الى ظواهر الكتاب والسنة ، فسيرة المتشرعين هذه تكشف بنفسها عن رضى الشارع ، ولا تحتاج الى مقدمة عدم تحقق الردع من قبله . وتفصيل هذا المطلب والفارق بين سيرة المتشرعة

والسيرة العقلائية يطلب من علم الأصول .

الوجه الثالث : البرهان العقلي : ما هي المحتملات الأخرى الموجودة في مقابل العمل بظواهر الكلام ؟ اي إذا لم يعتبر العقلاء في محاوراتهم أن ظاهر الكلمات كاشف عن مرادات المتكلم ، فما هو الطريق او الطرق الأخرى الممكنة لهذا الأمر ؟ لا يتصور أكثر من طريقين : الأول : ان ترفع اليد من الأساس عن كشف مراد المتكلم ، ولا يكون من لزوم لفهم مراد المتكلم ، وهذا الاحتمال غير عقلائي ، لإن الكلام هو من اجل ابراز المقاصد والمرادات ، مع ان لازم الطريق المذكور لغويّة تكلم كل متكلم.

والطريق الثاني : ان يكتفى في التكلم بالنصوص ، اي الكلمات التي لاتقبل اي احتمال للخلاف في الدلالة على المقاصد . وهذا الطريق لا يحتمل ابداً ، لان النص اذا كان ممكناً بهذا المعنى وتم وقوعه ، فليس بحيث يشمل كل كلام المتكلمين ، فكثير من المحاورات بل أكثرها تشكلها الفاظ تعقل كثيراً ارادة الخلاف فيها ، خصوصاً مع شيوع انحاء المجازات والقرائن الحالية والمقالية التي تخرج احياناً محتملات الكلام عن الحد والحصر .

فاذا كان كلا الطريقين باطلاً ، فالطريق المعقول الذي يبقى هو العمل بظواهر الكلام ، وان نتبع مراد المتكلم من هذا الطريق . ولعله هذا هو وجه بناء العقلاء .

ومن جهة اخرى فإن كل شخص مرتكز لديه ان العقلاء هكذا يفعلون . وقد نشأ هذا العلم (فضلاً عن الشواهد التاريخية) من عقلية الطريقة المذكورة ، لانه لا يتصور طريق آخر للعقلاء حتى يمكن التشكيك في تحقق السيرة المذكورة .

وإني اذ كتبت انه :

«إن الإنسان العاقل ، وكذلك صاحب الشريعة ـ الذي هو رئيس العقلاء ـ لا يريدان معنى على خلاف ظهور كلامهم» .

فأشار سروش في احدى مقالاته الى ذلك قائلاً :

«... نحن لا نتكلم في صحة وعدم صحة هذا الحكم ... ونسأل ان صاحب هذا الرأي المرتبط بمعرفة الانسان (ان الإنسان العاقل لا يريد

معنى على خلاف ظهور كلامه) قد حصل عليه من خلال اي منهج ؟ هل اجرى تجربة اجتماعية ؟ هل قام باحصاء ؟ ام انه رجع الى نفسه ورأى انه هو يفعل كذلك ، واستنتج ان جميع العقلاء ـ وبالأخص رئيس العقلاء ـ يفعلون كذلك ؟ » [٣] .

ويتضح جواب اسئلته من البحث السابق :

اولاً : ليس هناك اية حاجة الى تجربة اجتماعية واسعة ، والى القيام بالإحصاء، لإن المقدمة اللازمة لاثبات حجية الظهور هي وجود السيرة المذكورة في زمان الشارع وعلى مرأى من اولياء الدين ، اي ان ثبوت هذا البناء هو في زمان ومكان محدودين . وان هذا المقدار ثابت بالشواهد التاريخية ، كسائر علومنا التأريخية .

وثانياً : ان مدعى السيرة العقلائية في العمل بالظواهر في صورة تعميمها ، يقبل البرهان العقلي بذلك النحو الذي قلناه في الوجه الثالث . والعجب انه لم يعر اهتماماً لهذا الوجه المعقول ، وسعى خلف الاحصاء .

نعم إن هذا البيان صحيح عندما نسند الى اصول خاصة كل بيان نقبل به في اثبات حجية الظواهر ، حيث يمكن ان يظهر آثارها قبولها في نواحي أخرى . لكن هذا المقدار من اعتماد المعارف الدينية على المعارف غير الدينية لا يقبل الإنكار ، وعلى الظاهر ان احداً لم ينكره .

٣ـ بحث في كيفية حصول الظهور الكلامي:

ظهور اللفظ في معنى خاص يعني ان تتبادر الى الذهن صورة ذلك المعنى من سماع اللفظ (الدلالة التصورية) ، وحصول هكذا ظهور للألفاظ هو مدين للعلقة والإرتباط الموجودين بين اللفظ والمعنى ، وهذه العلقة والإرتباط هما بدورهما محصول عملية وضع الألفاظ ، ووضع الألفاظ للمعاني الخاصة يكون احياناً تعيينياً ، اي تقوم بهذا الأمر فئة خاصة او شخصاً خاصاً ، ويتبع الآخرون وضعه ، واحياناً يكون تعيّناً ، اي تحصل علقة الوضع من كثرة استعمال اللفظ في معنى خاص ، وعلى كل حال فإن تحقق الظهور ينشأ من العلائق بين الألفاظ والمعاني .

والنكتة التي تستحق الالتفات في هذا المقام هي : اي معنى يريده المتكلم ؟ واي معنى يفهمه المخاطب ؟ فهل المتكلم والمخاطب احرار في ان يريدا اي معنى ويلبسوه الألفاظ المسموعة ، ام لا . فإن ارادة المعاني في التكلم وايضاً حمل الألفاظ على المعاني الخاصة يتبعان اموراً أخرى ليست في اختيار المتكلم والسامع ؟ والحق أن المتكلم اذا كان بناؤه على افادة معنى ما ، فيجب ان يريد معنى من الكلام يفهمه المخاطبون من ظاهر اللفظ .

وكذلك كل مخاطب يجب ان يفهم معنى من الكلام بحيث يكون ذلك الكلام ظاهراً في ذلك المعنى بين الناس (والمخاطبين) . والدليل على هذا المدعى هو هذه النكتة ان اللغة ظاهرة اجتماعية وهي للتفهيم والتفاهم . فالمتكلم العاقل اذا كان كلامه لإفادة المعنى ، فيجب ان يلقي المعنى الى المخاطبين من خلال كلامه ، بحيث يكون الكلام ظاهراً في ذلك المعنى لدى المخاطبين ، لانه ليس للمخاطبين بالكلام وسيلة اخرى لنيل مراد المتكلم سوى ظهور الألفاظ في المعاني ، وغير ظاهر اللفظ هناك آلاف المعاني يمكن تصورها للفظ . فإذا كان هناك بناء على التفهيم والتفاهم فيجب ان نتبع ظهورات الكلام . وهذا الظهور هو ظهور نوعي (الظهور الذي يحصل من اللفظ لدى العرف العام للمخاطبين) وتجلّي المتكلم في كلامه يمكن تعقله بهذا البيان فقط (اي الاذعان بالظهور النوعي والاجتماعي للألفاظ) . الا اذا اراد كل متكلم من كلامه معنى هو يميل اليه ، فلا سبيل للحصول على مراداته ، ولن يكون هناك معنى لتجلي المتكلم في كلامه .

ويتضح مما قناه بطلان رأي سروش في باب كيفية ظهور الألفاظ ومرادات المتكلم ، وقد كتب في هذا المجال :

«.. على كل فإنها جميعها تعطي نتيجة واحدة ، طالما لم نعرف عالم الشخص بشكل صحيح ، فلن نفهم لغته بشكل صحيح ، فلغة كل شخص هي جزء من عالمه ، وتلائمه بشكل كامل ، ومعرفة احدهما شرط للحصول على الآخر ، واللازم الأول لهذا الكلام ان عبارة واحدة تعطي اكثر من معنى في اكثر من عالم ، كما أن مقدمة واحدة تعطي أكثر من نتيجة

من خلال ضمها الى أكثر من مقدمة اخرى ، واللازم الآخر ان شرط الفهم الأفضل للكلام هو المعرفة الأفضل لعالم المتكلم ، وطالما ان العوالم لم تقترب من بعضها ، فلن يكون هناك معرفة متبادلة بين اللغات والأفهام ، واللازم الثالث ان الظهور نسبي ، وان لأنس الذهن بالمعلومات الخاصة تأثير قاطع في انعقاد ظهور خاص (الكلام هو في نفس الظهور وليس حجيته التي هي مسألة أخرى) والالفاظ المتساوية التي نستعملها كلنا ، والأرض والشمس والبحر الذين ننظر اليهم جميعنا قد قطعوا الطريق علينا ؟؟ علّنا نقول ان كل الأشياء متساوية ، وننظر الى الأشياء بشكل متساوي . ويجب ان يُمزق ستار هذه الغفلة . إن الكلمات ستار المغاني والمعاني صنيعة العوالم ،ولا يمكن تتبع عالم شخص بشكل تام من خلال لغته ، بل على العكس فإن عالمه الذي يعطي لغته الروح والقوة ، وان كان المتكلم يتجلى في كلامه ، لكن ذلك الشخص الذي يعرف المتكلم افضل فانه يحصل على ذلك التجلّي بشكل افضل ، وهو معنى ان الشريعة صامتة ، وطالما لم يُعلم عالَم صاحب الشريعة بشكل صحيح ، فلن يرفع القفل عن فم الشريعة ، ولن يقول سر قلبه ... وهو من اثمن ابحاث علماء الدين الذين يعلمون لغة الشريعة باي عالم تتعلق .

وكما ذكرنا فقد كانت مناقشة العلامة الطباطبائي للعلامة المجلسي في انه هل تتعلق لغة الدين بعالم العاميّين ام بعالم العلماء والحكماء ، وكان مختار العلامة الطباطبائي هو القول الثاني . وان اختيار هذا الرأي ـ ان لغة الدين هي لغة العلماء ـ يفتح على عالم الدين طريق استخراج كثير من النكات ، ويرفع النقاب عن وجه المعاني والذي هو امر غير ممكن مطلقاً مع فرض الرأي المقابل» (٤) .

ويتضمن هذا الكلام عدة اخطاء سنشير الى بعض منها :

الأول : ان فهم اللغة لا يرتبط ـ على خلاف مدعى سروش ـ بعلمنا بعالم المتكلم ، ففهم اللغة يرتبط بحياتها الإجتماعية . فيجب ان تفهم الفاظ اللغة كما اخذت

معنى لها في مجتمع ما او ضمن فئة ما . وليس لهذا المقدار اي تلازم مع العلم بعالم المتكلم ، لانه كثيراً ما يكون المعنى الذي اراده المتكلم وفهمه المخاطب هو غير الواقع الذي يعتقد به المتكلم وتكون النسبة إليه معرفة متصلة كالموارد التي يتكلم فيها المتكلم على خلاف الواقع . وهذا المثال هو نقض واضح لمدعاه والذي شرحناه مفصلاً في الفصل السابق .

الثاني : اتضح مما ذكرناه في النكتة الأولى ان معنى العبارة ليس ما ينسبه اي شخص (او اية فئة) الى العبارة بحسب ميله ، فيجب ان نرى ان اللفظ بحسب العرف ظاهر في اي معنى ، وهذا المعنى الظاهر هو المعنى الواقعي للعبارة الذي يجب ان يريده المتكلم وان يفهمه المخاطب .

ومن جهة اخرى فأن يكون لعبارة ما عدة معاني في أكثر من عالم (كعالَم العالِم وعالم العامي) فهو أمر لا يرتبط بارادة المتكلم . فالمخاطب يريد أن يعلم ان المتكلم اي معنى قد أراد ، ومن الواضح انه ليس معقولاً دائماً أن يريد المتكلم معاني مختلفة (مدّعاة) في عوالم مختلفة ، لان هذه المعاني تكون احياناً متضادة وغير قابلة للجمع ، فكيف يمكن ان تراد ؟! .

الثالث : من المسلم به في الجملة تأثير الأنس الذهني للمخاطب مع معلوماته الخاصة في انعقاد ظهور خاص ، لكن هذا الظهور هو ظهور شخصي ، مع ان موضوع اصالة الظهور او اصل حجية الظواهر هو الظهور النوعي للكلام ، ومن الواضح أنه ليس للمعلومات الشخصية الخاصة دخل في انعقاد الظهور النوعي ، فالظهور النوعي للكلام هو ظهور ينعقد عند العرف العام للمخاطبين ، لا عند شخص خاص ، فليس للمخاطب الحق في ان يفهم كلام المتكلم كما هو ظاهر عند شخصه ، بل يجب ان يبحث عن الظهور النوعي للكلام ، وان يجعل هذا الظهور وسيلة لفهم كلام المتكلم ، وهذا من النتائج المباشرة لإجتماعية اللغة الذي اشرنا اليه سابقاً . نعم المسلم به ان اطمئنان وعلم الانسان بالظهور النوعي للكلام هو نفسه حجة ، وهذا الأمر يرتبط بحجية ظواهر الكلام ، بل هو من باب حجية العلم والاطمئنان .

وفرق كبير بين ان يقال ان الظهور الشخصي من الكلام حجة ، وبين ان يقال

ان الظهور النوعي للكلام حجة ، غاية الامر ان العلم والاطمئنان الشخصي بهذا الظهور النوعي هو نفسه حجة ، كأن يتيقن الانسان أو يطمئن ان لفظ الماء ظاهر عند العرف العام في السيّال المعروف .

وفي هذا الظهور الشخصي للكلام لا يمكن القول دائماً ان لمعلومات الإنسان دور قاطع ، حيث تظهر هذه النكتة بأقل تأمل ، ولذا قلنا انه يمكن قبول هذا الدور في الجملة . والأهم من كل هذا نكتة أخرى ، وهي ان نختار استراتيجية خاصة مقابل هذا التأثير . ولنفرض ان للأنس الذهني للإنسان بمعلوماته الخاصة دور قاطع في انعقاد ظهور خاص ، فأي موضع يجب اختياره في قبال هذا الدور : فهل يجب ان يرحّب به ، وان يوسع له ضمن الحد المقدور ، او يجب ان يقلّص ضمن الحد المقدور ، وان يخلي الذهن ما امكن من هذه المعلومات حتى يحصل «*حاق*» الظهور خالياً من شوائب المعلومات الشخصية .

لقد اختار سروش الاستراتيجية الأولى ، واتصور ان نتيجة الأبحاث السابقة تؤيد الإستراتيجية الثانية ، لإن اللغة وسيلة اجتماعية للتفهيم والتفاهم الكلي لا للتفهيم والتفاهم بين شخصين ، ولذا يمكن القول انه حتى في كثير من الموارد حيث يتكلم شخصان بشكل سري ، فانهما يريدان الظهور النوعي للكلام ، غاية الأمر انهما يستفيدان من قرائن خاصة في الكلام انّ الآخرين لا يفهمونه ، وعليه على المخاطَب ان يسعى ما امكن للحصول على الظهور النوعي للكلام ، وهو ليس سوى ان يخلي ذهنه من الإنس بالمعلومات الخاصة .

وان كثيرين ـ ومن جملتهم سروش ـ لم يصلوا الى مغزى هذا الكلام ، وتصوروا ان لازمه وجوب ان يبدل المخاطب نفسه إلى انسان عامي بسيط في مقام فهم كلام المتكلم معه ! وأن يكون الفهم العلمي للكلام وفهمه العامي واحداً !

وقد نشأ هذا الخطأ من الاشتراك اللفظي في الفهم ، فيمكن طرح الفهم في أكثر من مستوى ، فهناك فهم معنى اللفظ ، وفهم المراد الجدي أو مطابق المعنى ـ وما قلناه الى الآن ، كل ذلك يرتبط بفهم معنى اللفظ ، واما في مقام فهم المراد الجدي للمتكلم ، فيمكن ان تكون دخيلة اصنافُ التأملات العقلانية والمعلومات الشخصية . ويجب ان

تحقّق هكذا دخالة .

وسنفصل القول في هذه النكتة في المبحث الآتي ، وسيتضح انه مع قبول دخالة المعلومات الشخصية في فهم المراد الجدي ، يوجد مجاري خاصة لهذه الدخالة ، وليس كل فهم شخصي ومعلوم فردي (كالظنيات الحاصلة من العلوم) دخيلاً في فهم المراد الجدي .

الرابع: ان نزاع العلامة الطباطبائي مع العلامة المجلسي (قدس سرهما) لم يكن في انه هل الظواهر حجة ام لا في فهم الفاظ وكلمات المتكلم ؟ بل هما يقولان ـ كسائر المحققين ـ بحجية ظواهر الكلام (في حد نفسه) ، فالاختلاف هو في امر آخر : فهل يمكن للتأملات العقلانية ان تظهر المراد الجدي او مصاديق المفهوم او الكلام ام لا ، وهل هذا الطريق لكشف المرادات الجدية هو حجة ام لا ؟ فكان العلامة المجلسي يعتقد انه يجب عدم ادخال التأملات العقلانية في فهم المراد الجدي للكلام ، وفي المقابل فإن العلامة الطباطبائي ـ الذي يعتقد بحجية التأملات العقلانية ـ كان يقبل امكانية كشف المراد الجدي من الخطاب .

فاذا كان فهم سروش في نظر العلامة (قدسره) صحيحاً ، فيجب ان يقع تناقض واضح بين ما قاله في تعليقات البحار وبين ما في مقدمة تفسير الميزان لان العلامة يقول في تلك المقدمة في مقام النقد لبقية المفسرين :

«ففرق بين ان يقول الباحث عن معنى آية من الآيات : ماذا يقول القرآن ؟ او يقول : ماذا يجب ان نحمل عليه الآية ؟ فإن القول الأول يوجب ان ينسى كل أمر نظري عند البحث وان يتكى على ما ليس بنظري . والثاني يوجب وضع النظريات في المسألة وتسليمها وبناء البحث عليها ، ومن المعلوم ان هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه» (٥) .

وقال في موضع آخر مشيراً الى الإختلاف في التفاسير ومبانيه النظرية :

«وكيف كان ، فهذا الاختلاف لم يولده اختلاف النظر في مفهوم (مفهوم اللفظ المفرد او الجملة بحسب اللغة والعرف العربي) الكلمات او

الآيات فإنما هو كلام عربي مبين، لا يتوقف في فهمه عربي ولا غيره ممن هو عارف باللغة واساليب الكلام العربي.

وليس بين آيات القرآن (وهي بضع آلاف آية) آية واحدة ذات اغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، وكيف! وهو افصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلو الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى ان الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالآيات المنسوخة وغيرها في غاية الوضوح من جهة المفهوم، وإنما التشابه في المراد منها وهو ظاهر.

وإنما الاختلاف كل الإختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردها ومركبها، وفي المدلول التصوري والتصديقي» [٦].

وإن هذه العبارات للعلامة (قدسره) توضح ان فهم معاني الفاظ القرآن والسنة في حدّ نفسه لا يبتني على بقية المعارف البشرية. والعلماء وغير العلماء متساوون في هذه المرحلة، وان مرادنا من المعارف البشرية التي نفينا ابتناء فهم معاني الكتاب والسنة عليها، هو المعارف البشرية الخاصة، مثل علم الفيزياء والكيمياء والفلسفة والنجوم وغيره ،وليس كل قضية ومعرفةولو مثل المعرفة بوضع الألفاظ واللغة وكيفية ارادة معاني الألفاظ من قبل العقلاء والعرف وامثاله.

وان ما يفصل العلماء عن غير العلماء هو التأملات العقلانية في مرحلة فهم المراد الجدي، وعليه فان رأي العلامة الطباطبائي ليس ان ظهور الألفاظ وفهمنا لها يرتبط بمعلوماتنا الخاصة (كما قال سروش)، بل إن الأخذ بوحدة فهم معنى الآيات في حد نفسه هو في رأيه يدل دلالة قطعية على انه لظهور الألفاظ في معاني خاصة نحو من الثبوت والتقرر الاجتماعي بحيث لا يشكك في ذلك الفهم اي فرد له معرفة باللغة العربية واسلوبها، وهي النكتة التي أكدنا عليها مراراً مقابل مدعى سروش.

وعليه يتضح انه لم يكن منطقياً تأييد سروش لمدعاه في باب كيفية فهم اللغة بالاختلاف بين العلامة المجلسي والعلامة الطباطبائي.

٤ ـ المعنى والمراد الجدي:

يجب التفكيك بين أمرين في كلام كل متكلم : الأول هو معنى الكلام ، والثاني هو المراد الجدي للكلام (او المعنى) ، والمراد الجدي هو مطابق المعنى ، فقد يحصل احياناً ان يريد المتكلم معنى الكلام ، لكنه لا يريد مطابقه ، ففي هذه الصورة يقال ان المتكلم لم يرد المعنى جدّياً . ويظهر من خلال التأمل ان الإرادة الجدية ليست وصفاً للمعنى ، ولا يجب ان تضاف الى المعنى ، بل هي وصف لمطابق المعنى ، وكيفما كان فإن هذه النكتة سهلة ، والمهم الذي اتصور ان عدم الالتفات اليه يوجب الكثير من الاضطراب في هذا البحث هو عدم التفكيك بين المعنى وارادته الجدية ، فمثلاً عندما ينقل عن سروش ان فهم معنى الكلام رهن للمعلومات الشخصية ، فأول سؤال يطرح هو ان المراد فهم نفس معنى الكلام ام المراد فهم مراده الجدي ، وكما رأينا فإن ربط فهم نفس معنى الكلام بالمعلومات الشخصية هو غير صحيح صغروياً وكبروياً ، في حين ان فهم المراد الجدي للكلام يرتبط بالمعلومات الشخصية ، وإن كان لهذا الارتباط مجاريه الخاصة .

ويتضح جداً التفكيك بين المعنى والمراد الجدي في موارد الهزل والسخرية ، فعندما يقول شخص لآخر مازحاً : «**اذهب**» ، فقد اراد من الألفاظ المذكورة معناها، مع انه لم يرد منه الذهاب الواقعي ، فهنا قد تحققت فقط الإرادة الإستعمالية للمعنى لا ارادته الجدية . والمطلب على هذا المنوال في الكنايات ، وايضاً تقع هذه الظاهرة في الجمل الخبرية التي تقع وسيلة لإنشاء مضمون خاص ، مثل «**يذهب**» بمعنى «**إذهب**» ، اي ان هيئة الجملة الخبرية قد استعملت في معناها الذي هو نسبة مادةٍ ما الى الفاعل ، لكنه لم يُردْ مطابق هذه النسبة ، والا تتبدل الى قضية خبرية ، وفي خصوص هذا المثال الأخير يوجد تفسيرات اخرى مذكورة في محلها . ومثال آخر لهذا التفكيك نظرية الإعتبارات للعلامة الطباطبائي (قدسره) ، فالهيئة الخبرية في القضايا التي تتضمن الاعتبار ـ مثل : حسن اسد ـ هل استعملت في معناها ام مجازاً ؟ وفي الصورة الأولى هل يوجد ارادة جدية بالنسبة الى مطابقها ام لا ، وفي الحالة الأولى يجب ان تقبل هذه القضايا الصدق والكذب ، مع انه من المسلم ان الفهم العرفي

للاعتباريات ليس كذلك ، فصورتها صورة قضايا كاذبة ، لكنها واقعاً ليست قضايا لتكون صادقة او كاذبة ، وسر ذلك هو عدم تحقق الارادة الجدية للمعنى .

وبعد هذه الاشارة الاجمالية الى التفكيك بين المعنى والمراد الجدي يجب ان نرى ما هي الرابطة بين المعنى والمراد الجدي ؟

ولا يمكن التشكيك بان الأصل الأولي (العقلائي) هو الاتحاد بين مراد الاستعمال (المعنى) والمراد الجدي . اي اذا كان المتكلم في مقام الجدّ وافادة المطلب ، فالأصل الأولي ان يكون قد اراد جدياً ذلك الشيء الذي استعمل اللفظ في معناه ، فاذا قيل ان الماء لازم للحياة ، فكما اريد من لفظ الماء معناه ، فقد اريد ايضاً من معناه مطابق ومحكي ذلك المعنى ، ويقوم هذا الأصل على اساس الظهور وحجيته ، لانه يوجد في كل كلام نوعان من الظهور طوليان : ظهور اللفظ في المعنى وظهور المعنى في المراد الجدي او مطابق المعنى ، وهذان الظهوران هما حجة ، إلا ان تمنع قرينة من تحقق هذا الظهور او الظهورات ، ويبدأ ربط النكات المذكورة بالبحث الفعلي من هنا : هل تستطيع المباحث العلمية والعقلية ان تمنع من تحقق ظهور خاص للكلام ؟ واذا كان الجواب لا ، فهل يمكن أن تعدّ نتائج هذه المباحث مقدمة على ظواهر الكتاب والسنة ؟

جواب السؤال الأول ظاهراً منفي ، لانه يبدو من البعيد جداً ان تتصرف المباحث العلمية والعقلية في دلالة اللفظ على معناه بحيث لا يحكي اللفظ معناه العرفي والمتعارف . ولنفرض كمثال ان الباري تعالى قد قال ان مبدأ وجود كل شيء هو الماء، ولنفرض ان هذا القول لم يكن صحيحاً بلحاظ النظريات العلمية المعاصرة، فمن الواضح ان علمنا بالنظرية المذكورة لا يغير معنى الكلام . اي ان ما يتبادر من الألفاظ المذكورة الى الذهن ، بل هو المراد الاستعمالي ؛ هو ما حصل سابقاً ، والتغيير الوحيد الذي يحصل هو في المراد الجدي ، اي بناءً على قطعية النظرية المذكورة والتسليم بها نفهم ان المراد الجدي من عبارة «مبدأ وجود كل شيء هو الماء» ليس طبق المراد الاستعمالي وظاهر اللفظ (وهذا يحصل بمساعدة مقدمة اخرى تقول ان الله حق وكلامه حق ولا يتكلم عل خلاف الواقع) ، ويجب القول في مورد السؤال الثاني انه

يُعقل تقديم المباحث العلمية والعقلية على ظواهر الكتاب والسنة (من ناحية الارادة الجدية للمعنى) عندما تكون نتيجة هذه المباحث امراً قطعياً ومسلماً به ، وإلا ـ كما ذكر في المباحث السابقة ـ فان نسبة الكلام غير المقطوع كونه من الكتاب والسنة الى الكتاب والسنة امر ممنوع عقلاً وشرعاً .

وفي مقالة «**نقد لمقالة قبض وبسط تئوريك شريعت**»(١٧) ذكرنا المطالب السابقة على الشكل التالي ـ وهو بدوره تلخيص للمطالب السابقة ـ :

«.. ***ان عمدة المعارف الدينية تحصل من خلال الرجوع الى الكتاب السماوي القرآن وكلمات الرسول الأكرم (ص) والائمة الأطهار ، وكذلك في كل شريعةاخرى ، فإن كسب المعارف المرتبطة بتلك الشريعة يحصل من خلال الرجوع الى كلمات صاحب تلك الشريعة والكتاب السماوي ـ على فرض وجوده ـ وقد حقق في علم الأُصول ان الطريق العقلائي لفهم المرادات من الخطابات هو الرجوع الى ظهور الكلام ، وعلى هذا الأساس نقول ان الإنسان العاقل ـ وكذلك صاحب الشريعة الذي هو رئيس العقلاء ـ لا يريد معنى على خلاف ظهور كلامه ، لإن الغرض من القاء الكلمات هو تفهيم المعاني ، ولا يكون ذلك الا من خلال ارادة الظواهر العقلائية ، الا في الموارد التي تعلق الغرض فيها باجمال القول ،فعندها يجب ان يظهر في الكلام ما يوجب الإجمال ، وان هذه الظهورات حجة علينا طالما انه لم يكن هناك قرينة مقالية او حالية او عقلية بنحو الإتصال بالكلام او الإنفصال عنه ، واذا تحققت هكذا قرينة نعلم ان الظاهر البدوي للكلام ليس مراداً للشارع ، وعلى هذا الاساس فإن المعرفة الدينية ناشئة بداية من ظهورات الكلمات وبيانات الشارع ، وليس هناك اي دخل للمعلومات السابقة في فهم الكلمات ، بل لا يجب ان يكون لها دخالة ، لإن ما يقبل الاذعان والاعتراف هو حيث يكون للتمسك بمفاد ظاهر الكلام فرضيّة هي ان مفاد هذا الظاهر ممكن ، وإلا في فرض عدم الإمكان فلا ينعقد ظهور للكلام . فمثلاً اذا ورد في آية شريفة انه قد خلق كل شيء حي من الماء ، فالأخذ***

بهذاالظاهر يبتني على فرض امكان خلق كل شيء من الماء ، وإذا ثبت فرضاً ان هذا الأمر غير ممكن ، فيزول ظهور هذا الكلام في المراد الجدي ، فبقاء ظهور الكلام وكشف المراد الجدي يبتني على فرضية امكان مفاد ظاهر الكلام . ويعلم من هنا ان حصول المعرفة الدينية بالنسبة الى شيء خاص لا يبتني على وجود معلومات بالنسبة الى ذلك الشيء ، فاذا كان مفاد آية ما مرتبط بكيفية تكون الأرض فالمعرفة المرادة من هذا الكلام لا تبتني على معارف «علم الأرض» ، وإن كنا نرفع اليد عن الظاهر إذا ثبت في «علم الأرض» بنحو قاطع ان ظاهر هذه الآية لا يمكن وقوعه ، لاننا نكون قد فهمنا أن مراد الشارع لا يوافق ظاهرها البدوي .

ونعلم من هنا اهمية بعض البراهين العقلية والفلسفية في فهم مرادات الشارع لانه يثبت احياناً بالبرهان الفلسفي امكان او عدم امكان المفاد . وعكس هذه القضية صحيح ايضاً ، حيث انه في كثير من الأوقات فإن اهل الظاهر واهل الحديث يحملون معاني الروايات والآيات على خلاف الظاهر ، لانهم لا يتصورون لظاهرها مفاداً ممكناً ، والحكيم يتصور معنى صحيحاً لظاهر الرواية او الآية من خلال البراهين المتقنة الفلسفية ، وهناك امثلة كثيرة من هذا القبيل .

وقلنا من جهة اخرى ان القرائن الحالية والمقالية دخيلة في بقاء الظهورات البدوية او في اصل انعقادها ، ومن هنا يتضح سرّ أهمية الفحص والغور في الآيات القرآنية والروايات النبوية في حصول المعرفة الدينية ، لإنه كثيراً ما تظهر آية معنى آية أخرى ، او تفيد في تنقيح المفهوم ، وكذلك الرجوع الى الروايات ، كما ان الرجوع الى احوال واوضاع زمان نزول الآيات وصدور الروايات يتمتع باهمية كبيرة ، لانها تكون دخيلة في انعقاد ظهور الكلمات الصادرة وفهم معناها عند النزول والصدور .

وما تقدم هو اجمال للتصور العام لنحو تحصيل مرادات الشارع . ومن هنا يعلم ان تحصيل المعرفة الدينية على هذا الأساس غير منوط

بالعلم بالنظريات العلمية المرتبطة بـ«معرفة الانسان» او علم الطبيعة، إلا ان يدعى انه قد ثبتت قضية في علم من العلوم تخالف ظاهر كلام الشارع، فعندها يكون النظر في تلك القضية العلمية او مبادئها لازماً، لانه دخيل في فهم مراد الشارع بالترتيب الذي مر، لكن هذا المدعى بالنسبة الى العلوم التجربية هو فرض محض. ولم يدّعِ هذا الإدعاء العلماء التجريبيون أنفسهم، أن النظريات العلمية تثبت قضية وحكماً بنحو القطع واليقين... ولايضاح هذا المطلب أكثر نلتفت الى مثال التكامل الذي ذكر في مقالة القبض والبسط. فإن نظرية التكامل وان كانت تدفع موارد نقضها، وتوصل مؤيداتها وشواهدها إلى درجة الكمال؛ فانها ليست سوى نظرية غير قطعية، فكيف يمكن بسببها ان نرفع اليد عن الظهور (على حسب الفرض) في خلقة البشر من نسل آدم وحواء وعدم دخل موجود آخر في خلقتهم، واتصور ان رأي العلامة الطباطبائي (قدسره) الذي نقل في المقالة يرجع الى تلك النكتة، ولزوم المشاهدة برأي العين هو في الواقع تعبير عن القطع واليقين، ويعلم بهذا الترتيب ان ما عدّه كاتب مقالة القبض والبسط انه من المباني اللازمة لاستفادة التفسير المذكور، هو من باب لزوم ما لا يلزم».

وقد طرح سروش اشكالات عديدة في نقد المطالب المذكورة، وهي ناشئة بأكملها من عدم التعمق والتدقيق، بل يجب القول انه لم يلتفت ابداً الى تصريحات الكلام. فظن اننا ادّعينا بشكل كلي ان المعارف الدينية لا ترتبط بأي من المعارف غير الدينية، ولذا سعى جهده أن يثبت انه يوجد قضية خارجة عن المعارف الدينية تعتمد عليها المعارف الدينية، وهو المطلب الذي لا ينكره احد، والعجب انه مع تلك التصريحات التي جاءت في مقالتنا، فمع ذلك سرد كل تلك التطويلات وسعى في ابطال مدعى ليس معلوماً من ادعاه!.

وقد اتى بالجملة المثل بها من مقالتي، وقد حذف صدرها وذيلها وهي «*ليس للمعلومات السابقة اي دخل في فهم الكلمات، بل لا يجب ان يكون لها*» ثم

كتب :

«*اعترف انني لم اسمع كل عمري كلاماً بهذه الغرابة وعدم المقبولية*» .

ثم ذكر في تعليقاته :

«*إن الفكر الذي يبتني على هذا الكلام يمكن ان يسمى بالوضعية المنطقية*» .

وفي مقابل هذه المغالطة والتحريف ، من الأفضل ان نشرع ببيان أصل المطالب، وان نوضح من خلال الإتيان بالمتن الأصلي لما قلناه بعد اشكالاته عن الواقع . وقد كان البحث في كيفية فهم كلمات الشارع (القرأن والسنة وكلمات الائمة الاطهار عليهم السلام) ، فلكل كلام ظهوران : ظهور اللفظ في المعنى وظهور المعنى في مطابق المعنى ، فكثيراً ما يظهر اللفظ في معناه الأصلي ، لكن يفهم بقرينة خارجية ان المراد الجدّي هو امر غير مطابقَ المعنى ، والفرق بين المعنى ومطابق المعنى ـ الذي يعبّر عنه بالمراد الإستعمالي والمراد الجدّي ـ (عندما يكون هناك تكلم واستعمال) هو فرق مهم ومطلوب ، وقد قام الفلاسفة والمنطقيون الغربيون بما يشبه هذا التفكيك (الفرق بين Sence و Reference) ، ومن الموارد التي يتضح فيها التفكيك بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي الأوامر التي تذكر على نحو المزاح والهزل ، فظن كثير من قدماء الأصوليين أن الهيئة الأمرية لـ«**إذهب**» قد استعملت مجازاً في غير معناها الحقيقي ، لكن هذا الرأي يخالف مشهودات الإنسان ، حيث يراد من لفظ «**اذهب**» عند المزاح المعنى نفسه الذي يراد عند الأمر الحقيقي .

ولذا كان رأي المدققين منهم ان المعنى في هذه الموارد لا يختلف ، انما الاختلاف في المراد الجدي . وقد كان ادعاؤنا انه اذا ثبتت حقيقة ما في الفلسفةاو في علم من العلوم التجربية ، فانها لا تغير معنى اللفظ (الذي جاء في القرآن او الروايات) ، بل توضح المراد الجدي منه ، اي ان التصرف ليس في المعنى او المراد الإستعمالي ، بل التصرف في المراد الجدّي . فاذا جاء في القرآن الكريم ان منشأ وجود الانسان آدم وحوّاء ولا يوجد هناك علة سابقة عليهما ، فمع الكشف القطعي لتكامل البشر ، لا

يتغير معنى هذه الألفاظ ، بل نفهم ان المراد الجدّي قد كان شيئاً آخر ، فيوجد فرق اساسي بين فهم المعنى وفهم المراد الجدّي ، غاية الأمر انه كما ان اللفظ ظاهر في المعنى، فان المعنى ظاهر ايضاً في المطابق ، وهذه الظهورات حجة علينا طالما لم يكن دليل قطعي على خلافها (او قرينة حالية او مقالية تلغي الظهور) ولذا قلنا : «***وعلى هذا الاساس ، فإن المعرفة الدينية ناشئة بداية من ظهورات الكلمات وبيانات الشارع***» ، ومه نقله من أنه «***ليس هناك اية دخالة للمعلومات السابقة في فهم الكلمات***» ، فالمراد فهم معنى الكلمات لا فهم المراد الجدّي ، لإنه قبل ذلك التعبير وبعده كررت مراراً ان البراهين الفلسفية تساعد على فهم المراد الجدي ، فماذا علينا ان نقول حيث لم ير الناقد كل هذه التصريحات ، ولم يصل الى حقيقة المطلب ، وحمله على وجه غير معقول ، وقلنا في المقالة السابقة :

«***وتعلم من هنا الأهمية الأساسية للبراهين العقلية الفلسفية في فهم مرادات الشارع ..***» .

وقلناايضاً :

«.. ***إلا ان يدعى في علم ما انه قد اثبت قضية ما بنحو قطعي تخالف ظاهر كلام الشارع ، فعندها من اللازم النظر في تلك القضية العلمية او مبادئها ، لانه دخيل في فهم مراد الشارع بالترتيب الذي مر ..***» .

وقلنا بشكل صريح أكثر :

«***مثلاً إذا ورد في آية شريفة انه قد خلقنا كل شيء حي من الماء ، فالأخذ بهذا الظاهر يبتني على فرض امكان خلق كل شيء من الماء ، وإذا ثبت فرضاً ان هذا الأمر غير ممكن ، فلامحالة يزول ظهور هذا الكلام في المراد الجدي***» .

ويوجد تصريحات اخرى غير هذه الموارد يوجب ذكرها الإطالة .

وملخص مدعانا ان البراهين الفلسفية والمعطيات العلمية ، التي هي خلاف ظواهر الكتاب والسنة لا تغيّر معناها الظاهر ، بل تتصرف في المراد الجدي المكشوف من المعنى ، وبما ان الظاهر حجة لا نستطيع ان نرفع يدنا عنها بمجرد ظن الخلاف ،

فالطريق الوحيد لرفع اليد عن الظواهر هو وجود الدليل القطعي على الخلاف ، وعليه اذا ادعت العلوم القطعية ، في القضايا التجربية ، فلا بد للعالم الديني في مقام كشف مرادات الشارع في المجالات التكوينية من أن يرجع الى هذه العلوم (إلا ان تحكي فقط ظاهر الكلام ، او تبين مطلباً بنحو احتمالي) .

والمطلب المهم الذي اشير اليه فقط ، انه يوجد فرق اساسي بين المعارف الدينية المرتبطة بعالم التكوين والمعارف الدينية المرتبطة بالأحكام والأوامر والنواهي . ففي القسم الأول نفس المضمون ليس قابلاً للتعبد ، بل ان افعالاً مثل صحة انتساب المضمون الى الشارع وامثاله تقع مورداً للتعبد (او يمكن ان تقع) ، بخلاف الأمارات الشرعية في مورد الأحكام التي يمكن ان يقع التعبد في مضمونها . ومن جهة اخرى فإن ما أكدنا عليه الى الآن هذه النكتة ، انه لا يمكن نسبة المعطيات الظنية للعلوم الى الشارع ، لإن من الأصول القطعية للإسلام (بل كل دين) انه لا يمكن ان ننسب مطلباً الى الله او الرسول من دون حجة ودليل ، فنحن لا نقول انه لا فائدة للعلوم التجربية ، بل نقول انه لا يمكن جعلها مبنى لتفسير القرآن وكشف مراد الشارع ، بحيث ننسب امراً ، ولا يكون لدينا حجة في هذه النسبة (وليس كلامنا في بيان المرادات بنحو الإحتمال) .

ويتضح مما مر جواب النقض الآخر الذي اورده سروش ، حيث قال أنه في مقام اثبات الحجية لظواهر الكتاب والسنة ، قد استعنا بأصل عقلائي خارج عن حقل المعارف الدينية هو «**ان العقلاء لا يريدون معنى على خلاف ظاهر كلامهم**» ، فهذا النقض مندفع لاننا لم ندّع ان المعارف الدينية لا تعتمد بأي وجه على اي من المباديء الخارجة عن المعارف الدينية ، بل ان المدعى الأصلي هو انه لا دخالة للمعارف الظنية للعلوم التجربية في تشخيص مرادات الشارع ، ولو اننا استعنا في اثبات هذا الامر من عدة اصول اخرى (من اية ناحية معرفية) . وادعينا ان هذه الأصول هي من مسلمات الطرق العقلائية لفهم الكلمات . وعلى كلٍ ، كما قلت صريحاً في المقالة الأولى للنقد ، فلم ننكر انكاراً كلياً دخالة بعض المعارف غير الدينية في المعارف الدينية ، وفضلاً عن كل التصريحات السابقة قلنا :

«... ما يمكن الإذعان به هو ان بعض المباحنث المعرفية ، اي دراسة حدود المعرفة البشرية او بعض المباحث المرتبطة بالرؤية الكونية هـي دخيلة في الفقه من خلال المباني الأصولية ، او انه يمكن دخالتها . ولم يكن خفياً هذا المـطلب بـنحو المـوجبة الجـزئية لا عـلى الفـقهاء ولا عـلى الأصوليين ولا غيرهم .. وعليه ما يستحق التأمل هو ظاهر كلام الكـاتب الذي يدل عل كلية هذا الارتباط بين الفقه وسائر المباني المعرفية وغيرها ..» .

فأية عبارة هي اكثر صراحة من هذه يجب الإتيان بها حتى لا يقول الناقد :

«إن الإعتراف بهذه المسلمة ينقض ذلك الحكم الكـلي والعـجيب جداً للناقد انه : ليس للمعلومات السابقة اية دخالة في فهم الكلمات ، بل لا يجب ان يكون لها ذلك !!» .

هوامش الفصل السادس

١ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٢٠٣ .

٢ ـ م ن ، ص ٢٠٣ .

٣ ـ م ن ، ص ٢٣٥ .

٤ ـ م ن ، ص ١٩٣ .

٥ ـ تفسير الميزان ، ج ١ ، ص ٦ .

٦ ـ م ن ، ص ٩ .

٧ ـ كيهان فرهنگى ، سال پنجم ، شمارهٔ ٧ ، ص ١٢ ، ستون دون وسوم .



الفصل السابع

الموضع التشكيكي في مقالات القبض والبسط

المقدمة

١ ـ *مقالات القبض والبسط والتشكيك .*

٢ ـ *التشكيك الكلي في النظر الفلسفي .*

٣ ـ *التشكيك الكلي في نظر الدين .*

أ) *مخالفة التشكيك للإيمان .*

ب) *مخالفة التشكيك لضروريات الدين .*



المقدمة:

ذكرنا في نقد مقالات القبض والبسط ان لازم مطالبها التشكيك من مختلف الأنواع في كل المعارف ومن جملتها المعارف الدينية :

«... *ولكن التشكيك من مختلف الأنواع ليس فقط ينافي ما يستفاد من مجموع الآيات القرآنية والروايات الكثيرة في باب ايمان واعتقادات المؤمن ، بل إن سوقه من الناحية الفلسفية يعاني الكساد أيضاً ، كما هو منقح في المباحث المعرفية (يرجع الى اصول الفلسفة والمنهج الواقعي للعلامة الطباطبائي) والعجب ان كاتب المقالة مع هذا التشكيك ، وفي عدّ جميع المعارف متحولة ؛ مازال ينادي بالتكامل في المعرفة الدينية، ويقول انه كل يوم تحصل معرفة جديدة للبشر ، كما انه تنكشف معارف دينية جديدة ..*»[1] .

وقد اشكل على هذه المطالب سروش والتابعون له ، واتهمونا بالإستعجال في النقد ، وحتى يتضح البحث نلخص ما قلناه في نقد ذلك البحث ، ثم نبدأ في بحوث منفصلة بتبيين كل منها ودراسة جواب المخالفين .

١ ـ ان ما يستفاد من مجموع مقالات القبض والبسط (بشكل اساسي رقم ١ و ٢) هو التشكيك من مختلف الأنواع في كل المعارف ، ومن جملتها المعارف الدينية .

٢ ـ إن التشكيك الكلي هو امر غير مقبول في المنظار الفلسفي .

٣ ـ إن التشكيك الكلي هو امر غير مقبول في المنظار الديني .

٤ ـ لا ينسجم التشكيك الكلي مع ادعاء التكامل في المعارف ومن جملتها المعرفة الدينية .

وفي مورد النكتة رقم (٣) ، يمكن البحث من جهتين ـ كما سيأتي مفصلاً ـ :
الأولى من جهة مخالفة التشكيك الكلي للايمان ، والثانية من جهة مخالفته لضروريات الدين ، وتجري هذه الجهة الثانية حتى في التشكيك من الدرجة الثانية ، اي التشكيكات المعرفية .

١ـ مقالات القبض والبسط والتشكيك:

قبل الشروع بذكر الشواهد على الموضع التشكيكي لمقالات القبض ، فإن هذه النكتة تستحق التأمل ، وهي ان التشكيك عنوان مجمل (أو على الأقل يطلق مجازاً على موارد متعددة) وله مراتب ومراحل مختلفة .

فمرتبته الإفراطية هي انه لا توجد اية واقعية ، والقائل بهذا القول يتصور ان وجوده ووجود الآخرين وكلامه الفعلي كله وهم وخيال ، بل ينكر الوهم والخيال الموجود لديه ، والشكاك بهذا المعنى ـ اذا كان موجوداً ـ هو غير قابل للبحث والحوار ، وقد قالوا ـ ونعم ما قالوا ـ انه نوع من المرض . والتشكيك الذي نسبناه الى مقالات القبض والبسط ليس من قبيل ذلك التشكيك ، حتى لا يقع التوهم ، واعتمادنا على وضوح المطلب سبب لئلا نؤكد عليه .

ومن جهة اخرى ليس المراد من التشكيك الكلي القول ببطلان كل فكر ووهميته ، كما تصور البعض ، بل المراد التشكيك في كل المعلومات ، فيقول الشكاك :

«***لا اعلم هل يوجد علم يطابق الواقع ام لا***» .

ولا يقول :

«***كل فكر هو باطل ووهم***» .

ولذا فإن البعض الذي لم يدقق في قرآته ، قد ارتكب خطأً واضحاً عندما فهم من تعبيرنا «***التشكيك من مختلف الأنواع***» القول ببطلان كل فكر ووهميته[٢] فالقول ببطلان كل شيء ووهميته هو جزم وعلم بأمر ما وليس شكاً فيه .

وبعد بيان المراد من التشكيك نبدأ بذكر الشواهد والقرائن الموجودة في مقالات القبض والبسط :

أ ـ قال في المقالات الأولية للقبض والبسط :

«بما ان الرأسمال العلمي والرصيد الثقافي لمجموع البشر يتحول ، فلابد أن يحصل هذا التحول في جميع الشؤون ، وجميع المدركات تثور وتصرخ بشكل منسجم ومتناغم ، والانسان الذي يكون فهمه لكل شيء في حالة السيلان والجريان فان فهمه الديني يتجدد ايضاً ، وسيرتبط ويتناسب مع فهم آخر» (٣) .

ب ـ وجاء ايضاً :

«لكن بهذا المقدار ايضاً يطرق صوت هذا الجرس الأسماع ، ان تلاطماً صغيراً في زاوية من زوايا محيط المعرفةالبشرية ، لن يقف عن التموج ، حتى يجعله كله متلاطماً » (٤) .

ويبدو ان هذه الكلمات تدل بوضوح على الموضع التشكيكي لكاتب المقالات، لكنه يستوحش كثيراً من قبول هذا الأمر ، واجاب بنحوين على هذه النسبة :

١ ـ *«لا يوجد اي اشكال منطقي في ان يُدّعى سيلان فهمنا لكل شيء ، ومن جملته هذا المدعى ، نعم نستطيع ان نحصل على هذا المدعى بشكل خام أكثر او ناضج أكثر» .. «يوجد لدينا فهم اعمق ، وتعميق فهمنا لأمر ما لا يؤدي لزوماً الى انكاره ، فقد ظن البعض ان تحول الفهم او تأثير فهم في فهم آخر له دائماً شكل الإنكار والإبطال ، فيمكن النظر في الأمر الواحد من عدة منافذ ، ويكون هناك ادراكات متفاوتة ومتكاملة عنه . وهذا الفهم الطولي يكمل بعضه بعضاً ، من دون ان ينفي بعضه بعضاً ، فيمكن ان يعرف الانسانَ اكثر واكثر ، وكذلك الحجر والالكترون والآية والحكم الفقهي ، وهذه الادراكات يتعلق كل منها بأمر واحد لا بامور كثيرة وغريبة ومشتتة ، فالإنسان الذي يفهم دوماً الوجود بشكل افضل ، لا يحصل دائماً على هذا الفهم الأفضل من خلال تحطيم الأفكار السابقة ، بل في كثير من الموارد يضيف ويبني عليها . فلا يجب ان نفهم دائماً من تغيير المعرفة الذهاب من الصدق الى الكذب او من الكذب الى الصدق ، فأكثر ما*

يحصل هو تحول وتكامل الادراك»(٥) .

واتصور ان هذا الجواب غير مقبول بأي وجه ، فلا يكفي لدفع التشكيك ان يكون ممكناً ان نفهم فهماً خاصاً او مفاد قضية ما بشكل افضل ، وان يكون التحول فيها بهذا المعنى (اي تعميق الفهم) لا الذهاب من الصدق الى الكذب أو بالعكس ، فالتشكيك لا ينسجم مع هذا الامكان .

التوضيح : اتضح من مباحث الفصل الثالث الذي كان في بيان انحاء الارتباطات الموجودة بين فهم وآخر وبين القضايا ، ان ادعاء سروش ان كل فهم (وقضية متضمنة فيه) يرتبط مع اخر من خلال قنوات خفية ، وأكثر الإرتباطات التي بيّنها في ذلك المقام لها صبغة اثباتية ـ ابطال او تأييد ـ تضعيفية ، وليست مجرد تعميق للفهم ، اي ان الإرتباطات التي ادعاها هي في ان يكون تحول الفهم دخيلاً في تأييد او تضعيف فهم آخر . ويكفي احتمال هذا المطلب في حصول التشكيك ، لان قضية كل فهم متحول ، لا توضح أنه اية قضية تقبل السير التكاملي (في الفهم) ، واية قضية تقبل السير التصديقي ـ التكذيبي . لانه قد تكذّب هذه القضية بواسطة فهم مستقبلي ، ونذكر هذا الاحتمال من حيث أنه تنتجه الآلية التي ذكرها سروش في حصول الارتباطات المختلفة بين القضايا .

وان ما يوضح مدعانا قول كرره في كل مقالات القبض والبسط ، وهو أن ارتباط القضايا او عدم ارتباطها ليس امراً محسوساً ويكون فقط في ظل النظريات، حيث ترتبط قضيتان فيما بينهما او تكونان منفصلتين . وكثير ما يحصل ان تصل غداً نظريات تربط بين قضيتين غير مرتبطتين او بالعكس ، ولننظر الى قوله اذ يقول :

«*لم يكتب على جبين اي كلام واية حادثة انه بأي شيء يرتبطان ، وبأي شيء لا يرتبطان ، فالربط وعدم الربط مسبوق بالنظرية ، سواء كان في الأفكار او في عالم الأعيان ، فالربط العلي للحوادث ليس مشهوداً من قبل اي انسان ، ونحن نلقيه الى العالم الخارجي ، ولا نراه في العالم الخارجي وشيئاً فشيئاً لا يمكن القول ان النكتة الفلانية ترتبط مع النظرية الفلانية أم لا ، فدائماً يجب ان يبين الحكم بعدم الإرتباط في ظل نظرية*

خاصة ، وليس هناك اية حادثتين او تقريرين يمكن ان يحكم عليهما بالإنفصال الأبدي ... فالنظريات الجديدة دائماً تستطيع من خلال ظهورها ان توحد المتعدد وتربط المنفصل وبالعكس ، وان ظهور كل نظرية جديدة يبشر بفهم جديد في مجالات غير منتظرة ، ومن هذا الباب فإن اكتشاف اي قانون صغير لا يجب ان يعدّ حقيراً ، لانه كثيراً ما يساعدنا على فهم نكتة كبيرة ، وهو ما لا تتوقعه أذكىٰ العقول في المسافات البعيدة والمساحات الواسعة» (٦) .

ولا يهمنا صدق او كذب هذه الأقوال ، فقد ظهر خللها في مباحث الفصل الثالث ، فالكلام في أنه هل يبرز هذا القول الموضع التشكيكي ام لا ؟ واتصور أن دلالته على هذا الموضع جداً واضحة ، لإنه بناء على هذا القول لا يمكن الإفتاء بالصدق الدائم لأية قضية ، لإنه فضلاً عن كون هذه القضية ممكنة ، فإنها تبطل بسبب النظريات الجديدة ، فمن الممكن ان تصل نظريات جديدة ويكون هناك ارتباط بين هذه القضية وقضايا كثيرة أخرى ، مع ابطالها تبطل او تضعف تلك القضية .

كل هذه الأمور هي على الأقل ممكنة ، ولا يتطلب التشكيك اكثر من هذا ، فلا يلزم التشكيك اكثر من ان يُشكك في دوام صدق جميع القضايا ويعدّ بطلانها ممكناً ، وليس من اللازم ان يعدها كلها باطلة . ولم تكتب على جبين اية قضية انها تقبل فقط التحول التكاملي (بمعنى تعميق الفهم) ، بل بناءً على انحاء الإرتباطات المتصورة بينها وبين سائر القضايا يمكن ابطالها او اثباتها (التضعيف او التأييد) من ناحية معلومات البشر المستقبلية ، وهذا هو الموضع التشكيكي .

٢ ـ الجواب الثاني الذي أجابه سروش على التشكيك :

«... عندما ننظر الى المعارف من الدرجة الاولى من خلال المعرفة من الدرجة الثانية ، فلا حاجة الى كل ذلك التفصيل ، ويمكن النظر بفراسة الى قافلة العلم السائرة دائماً ، ويقال باطمئنان ان كل المعارف (من الدرجة الأولى) متحولة ، وما يبدو اليوم ثابتاً ، فهو يقبل الإنكسار من موجة ، فبما انه يُنظر إليه من الأعلى فسوف ينكشف تموجه الجوهري ، ومن الواضح انه

في المعرفة من الدرجة الثانية فإن جلوسها وحكمها على المعرفة من الدرجة الأولى السارية، لن يؤدي الى التضاد والتعارض، ولن يوسع ظل التشكيك المزعوم على جميع المعارف (لإن المعارف من الدرجة الثانية تبقى مصانة من التحول) ...»[٧].

واعتقد ان هذا الجواب غير تام بدليلين: ***الأول***: ان النظر من الأعلى الى التحولات الحاصلة في العلوم لم يكن موضوعاً للبحث، لإن قضية «***كل المعارف متحولة***» ستكون مجرد خبر، ولا ربط لها بالتزام القائل بهذه القضية التي تنص على ضرورة التحول. وقد اوضحت هذه النكتة في مقالات النقد، بأن مضمون مقالات القبض والبسط ليس فقط إخباراً بتحول جميع المعارف، بل يذعن بضرورة وحقانية هذا التحول، ومن الواضح ان هذا المقدار لا يحصل بمجرد النظر الى قافلة المعرفة، لانه من الممكن ان تكون التحولات الحاصلة فيها باطلة. وان سروش وان ذكر مراراً في جواب هذه النكتة ان عمل عالم المعرفة هو النظارة، وليس له عمل مع صحة وسقم الآراء داخل المعارف، ولكن كما اتضح من المباحث الماضية (الفصل الثاني) فان لهذا القول لوازم لا يلتزم بها سروش. فمن جملتها انه يعتقد بأن لعالم المعرفة توصيات معرفية وله «***يجب***» تحكي عن الضرورات الموجودة بين المعارف من الدرجة الأولى. ومن الواضح ان هذه السمة لا تثبت لعالم المعرفة، الا ان يقول بصحة ابتناء رأي على رأي آخر او عدم صحته، وهو عمل داخل المعرفة. كما انه يعتقد ان عالم المعرفة يحكم بتحول وتكامل قافلة المعرفة، مع ان الحكم بالتكامل لا يحصل الا من خلال التصديق بأكملية المعارف اللاحقة بالنسبة الى المعارف السابقة، وهو يتطلب مشورة داخل المعرفة.

وعليه اذا صرفنا النظر عن الخلط بين هذين المدعيين الذي وقع فيه، فيجب ان نقول ان المدعى في قضية «***كل المعارف متحولة***» ليس مجرد خبر، بل هو ضرورة وصحة هذا التحول، وقد قلنا ان هذا المطلب لا يحصل بمجرد النظر، ويجب ان يبرهن عليه، ولكن قد بيّنّا في الفصول السابقة كيف ان الأدلة التي اقامها عاجزة عن اثبات هذه الكلية.

هذا فضلاً عن نكتة اخرى اشرنا اليها سابقاً ، وهي انه حتى الخبر عن تحول جميع المعارف لا دليل عليه ، وقد ذكر ادعاءً واراد أن يثبته من خلال عدة امثلة ، ويمكن القول ان الأمثلة والشواهد التي تثبت بطلان هذه الكلية ليست قليلة .

الثاني : انه قد تصور انه إذا حصر التشكيك بالمعارف من الدرجة الأولى ، فسوف تحل مشكلة شمولية هذا الحكم (التشكيك) بالنسبة الى هذا القول ، ان جميع المعارف متحولة ، لان هذالحكم هو حكم معرفي ، وهو ناظر الى المعارف من الدرجة الأولى ، وعليه فهو قاصر عن شمول نفس هذا الحكم من الدرجة الثانية . وخطأ هذا الرأي هو أنه غفل عن مناط تسرية الحكم . والسؤال الأساسي هو : ما هي خصوصية المعارف من الدرجة الثانية حتى تتخلص من حكم التشكيك ، وتثبت لنفسها هذه العصمة ؟ فإذا كان مناط التشكيك الكلي وقوع الخطأ في بعض الآراء المتيقنة ، فان هذا الدليل (على فرض تمامه) يشمل ذلك الحكم المعرفي . وإذا كان مناطه حدسية جميع المعارف ، فإن هذا الحكم يجري ايضاً على الأحكام المعرفية ، وعليه لا يوجد مناط خاص للمعارف من الدرجة الأولى ليخصّ الشك بهذه المعارف فقط ، ولتكون المعارف من الدرجة الثانية محصنة منه .

فالغفلة الأساسية لسروش هنا هي عن ان تخصيص حكم بشيء او اشياء خاصة ليس تابعاً لميل الشخص ، ولا تحل المشكلة بمجرد ان نقول أن حكم الشك الكلي ينحصر بالمعارف من الدرجة الأولى ، الا ان نثبت ان مناط تشكيكنا في المعارف من الدرجة الأولى لا يقبل السراية الى الأحكام من الدرجة الثانية ، وهذه النكتة لا نقول فقط انه لم يثبتها ، بل نقول ايضاً ان بطلانها قد اتضح الآن .

٢ـ التشكيك الكلي في النظر الفلسفي:

ترتبط مطالب هذا المبحث والمبحث القادم بالتشكيك الكلي . وقد قلنا ان لازم مدعيات مقالات القبض والبسط هو التشكيك الكلي ، وان كان صاحب تلك المقالات يستوحش من قبوله . وعليه يبدو لازماً الشروع بهذا البحث ، خصوصاً انه قال عن سر التسلّم والتسالم :

«إن الذين يمتلكون تصوراً موهوماً عن القبض والبسط والذين سوف يضربون علىٰ وتر التشكيك ، فإنهم وقعوا في خصامه ، ولنفرض ان الأمر كان كذلك ، ألا يجب ان تنقض وتبرم ادلته ؟ ألا يجب ان يتبع الدليل ؟ ولنفرض انه اخذ ادلتنا المحكمة بحيث شككنا في كل معارفنا من الدرجة الأولى ، الا يكون عدم قبول تلك الأدلة عين المعرفة الجدلية واسوأ من التشكيك ؟ وليس اعجب من ان يدعي المرء حب العلم واليقين ، ويتجنب الإستدلال» [٨] .

وقد قال احد المتّبعين له بعد نقل كلماتنا :

«ان هذا الكلام صحيح بتمامه ان للنظريات العلمية جنبة مؤقتة وحدسية ، وكل نظرية ستعطي عاجلاً ام آجلاً مكانها الى نظرية أخرى . وفي الواقع ـ مع الالتفات الى الاستقراء (الذي لا ينظر إليه جيداً) في تاريخ العلم ـ فإن النظريات المعاصرة سوف يطاح بها عاجلاً ام آجلاً ، وستعطي مكانها الى نظريات اكثر كفاية، وطبيعة المعرفة العلمية ليست سوى هذا ، ولا يوجد في العلم شيء بأسم القطع واليقين (وهل له مكان آخر؟!)» [٩] .

وقبل ان نبدأ بدراسةمسألة التشكيك نلتفت الى هذه النكتة ، وهي ان المراد من التشكيك الكلي ليس انه بلحاظ السير «*نعتبر جميع القضايا مشكوكة او غير يقينية*» ، بل المراد انه لا توجد اية قضية تستحق القطع واليقين باللحاظ العقلي او العقلائي ، وإن كان بعض الناس بل عمومهم له يقين بها .

ويوجد دليلان اساسيان مقابل التشكيك الكلي :

الأول : ان البداهة والوجدان على خلافه ، وهذا الدليل ليس قليل الأهمية ، لان ادعاء المخالفين ان عدّ جميع القضايا غير يقينية هو امر عقلائي ، مع ان بداهة وجدان الجميع يثبتان خلاف هذا المدعى ، فكل استدلال ينتهي الى قضايا بديهية ، ولا يمكن البرهنة على جميع القضايا البديهية . فلو اخذنا القوانين المنطقية البسيطة التي يقبل بها الجميع ، سواء من قرأ المنطق ، او من لم يكن له عمل بهذه المفاهيم ، فالجميع

يستفيد من القوانين المنطقية البسيطة ، فكيف يمكن الادعاء بأن اليقين بهذه القضايا ليس عقلائياً ، وان هذه القضايا مشكوكة (المراد هو القضايا التي تبين القوانين المنطقية) ، فاذا تيسر قبول البديهيات في هذه القضايا ، فسوف ينقض ذلك القول الكلي ، ان جميع القضايا مشكوكة .

الثاني : ان هذه القضية انه «***كل القضايا مشكوكة***» تشمل نفسها ايضاً ، وهو ما لا ينسجم مع القطع بمفادها ، فلا يمكن القول ان جميع القضايا مشكوكة ، اي سوف تنخدش كليتها .

وقد رأينا في المبحث السابق ان سروش سعى ليحفظ كلية هذه القضية في المعارف من الدرجة الأولى ، ولذا منع من شمولها لنفسها . لكنا رأينا ان هذا السعي لم يكن موفقاً .

والأعجب ادعاء سروش حيث قال : «***اذا فرضنا ان ادلة محكمة ، قد اوصلتنا الى حيث شككنا في جميع معارفنا من الدرجة الأولى ، ألا يكون عدم القبول بتلك الأدلة عين المعرفة الجدلية ، واسوأ من التشكيك***» ، فيجب ان نسأله انه ما هو الدليل المحكم الذي ابرزه بحيث ينبغي الشك في جميع المعارف من الدرجة الأولى ، فكيف يمكن ان يثبت الاستدلال القائم على القواعد المنطقية ان جميع المعارف من الدرجة الأولى مشكوكة .

«***اجتماع النقيضين محال***» هي معرفة من الدرجة الأولى ، فكيف يمكن من دون الأذعان بها ان نأتي بدليل قبل ان نصل الى انه دليل محكم ! فإن ما اتى به سروش في مقالاته كان بشكل اساسي مجرد امثلة من الواضح ان التمسك بها يؤدي الى الخلط في المبحث ، وقد منع من ظهوره تكثير تلك الأمثلة وسلاسة بيانه . وان الأمثلة التي ذكرها في تحول المعارف والإختلاف في القضايا هي مجرد نقل لقول، مع التأكيد على عدم الحكم ، فأين هذا واين اثبات معقولية التشكيك وعدم اليقين ، فان ما يتطلب الدليل هو الأمر الثاني ، ولا يثبته مجرد الاتيان بالأمثلة على حصول الإختلاف والتغير في المعارف .

والحق انه اذا صرفنا النظر عن هذه الأبحاث النظرية ، فلا يوجد اي عاقل لا

يشك في جميع المعارف ، ولا يرى الشك في كل شيء عقلائياً ، واذا قال بلسانه خلاف ذلك فإنه يؤيده بقلبه ووجدانه .

٣ـ التشكيك الكلي في نظر الدين:

عندما نزن بالدين مسألة التشكيك ، فعلى الأقل يمكن البحث في موضعين :

أ ـ مخالفة التشكيك للإيمان .

ب ـ مخالفة التشكيك لضرورات الدين .

وعليه نتكلم بشكل اجمالي في هذين الموضعين :

أ ـ مخالفة التشكيك للإيمان :

وإن وقع الاختلاف في ان الايمان هل هو اليقين ، او هو فعل نفساني يلازم اليقين ، لكنه من المسلم به ان اليقين شرط في تحقق الإيمان . فلا يمكن القول ان انساناً يؤمن بالله مع كونه يشك في وجوده ، وكذلك لا يمكن القول ان انساناً يؤمن بالنبي ومع ذلك يشك في نبوته ، اي ان ظاهرة الايمان لا تتحقق من دون اليقين . وكما قلنا فقد بحث في ان الايمان هل هو اليقين والعلم ، ام هو فعل نفساني يلازمه . فمن اختار الرأي الثاني ، من جملة ما تمسك به هذه الآية الشريفة : «***وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم***» ، ووجه الدلالة ان الجحود يقابل الإيمان ، وجاء في هذه الآية ان الكفار مع انهم استيقنوا بالمعاد (وصحة القرآن) ، فقد جحدوا به ، فإذا كان الإيمان هو صرف اليقين ، فيجب ان يكون الكفار مؤمنين بلحاظ يقينهم ، وبما ان هذه النتيجة غير مقبولة ، فالايمان امر وراء العلم واليقين .

وعلى كل حال ليس لهذا البحث تأثير في النكتة المذكورة ، ان الإيمان ظاهرة يجب ان تكون مع اليقين ، ولا يتحقق الإيمان من دونها ، والآية الشريفة «***أفي الله شك فاطر السموات والأرض***»(١٠) هي سؤال انكاري ، فيعلم ان اليقين امر لازم، وان الشك غير مقبول .

وجاء في رواية «***كل قلب فيه شك او شرك فهو ساقط***»(١١) .

وجاء في رواية اخرى (من اصول الكافي) : «***ان الشك والمعصية في النار،***

ليس منا ولا الينا» (١٢) .

ونقل في رواية اخرى :

«من شك اوظن فأقام على احدهما احبط الله عمله ، إن حجة الله هي الحجة الواضحة» (١٣) .

وقد وردت روايات متعددة بهذا المضمون (١٤) . ويستفاد من مجموع هذه الروايات ان الشك في الله او النبي (واوليائه) او هو كفر او يلازمه ، وعليه لا ندري ان من انكر القطع واليقين في كل القضايا ويقول :

«لا يمكن ان نحصل على اثر لليقين في العلوم (وهل يوجد في مكان آخر؟!)» (١٥) ، كيف يحلّ مسألة ايمانه ، وماذا يفعل مع هذه الآيات الشريفة والروايات المتعددة ؟ إذا أردنا ان نحمل أقوال هؤلاء علىٰ الصحة فيجب أن نقول انهم قبلوا عن تقليد تشكيك بعض الفلاسفة الغربيين ، ولذا ضعفوا اقوال مخالفيهم ، واينما سمعوا كلاماً في اليقين قالوا : *«ليست حرفة ان يعد المرء عجزه وشلله الفكري يقيناً »* (١٦) والاعجب ان يقولوا اذا تمسكنا بالقطع واليقين:

«ان المذهب والفكر الديني سيكون غير بشري تماماً ، مع ان المذهب هو لذلك الإنسان الواصل ، الذي توقف ميزان قدراته المعرفية على عتبة ابواب الصدق والكذب» (١٧) .

فاذا كان ميزان قدرة البشر قاصراً عن تحصيل اليقين والعلم ، فلا يمكن دعوتهم الى الايمان (الذي يتطلب اليقين) ، ولن يُمدح ابداً اصحاب اليقين والمعرفة . والظاهر ان هؤلاء المدّعين يرون رأيهم الرأي الوحيد ، وليس لديهم علم بأراء الآخرين ، ونفوا امكان حصول القطع واليقين للبشر .

وقد التقينا يوماً ما مع احد هؤلاء المدعين ، فقال ان براهين اثبات وجود الله ، من برهان الصديقين الى برهان الإمكان والنظم وغيره ، كلها مخدوشة . فقلنا بشكل مجمل ـ حيث لم يكن يسمح المجلس للبحث الواسع ـ أن اكثر هذه البراهين تقبل الترتيب الدقيق ؛ وهدفي من نقل هذا الكلام ان اقارن كلامه هذا مع كلام آخر قيل لنا في مورد مقالات لغز التأييد من الغربيين ، وهو في مقام النصيحة والتوصية (مع

التمسك بالآية الشريفة «*فإن الذكرى تنفع المؤمنين*») :

«... ***اذا حصلت في ذهنه مشكلة لدى قرأته للمقالات ، فهو بداية يحملها على سوء التفاهم ، لا علىٰ كشف مناقشة اصيلة فيها .***

فأحياناً لا نفرق بين اسئلتنا ومناقشاتنا ، فالأولى هي معلولة عادة لمجهولاتنا ، والثانية تتصل عادة الى اذهان الآخرين ، وعليه اذا حصل على مناقشة اصيلة ، فلا يستعجل في إظهارها تحت عنوان كشف مهم ، فليعتبر ان للآخرين عقلاً ايضاً ، فليحقق في تلك المقالات ، فسوف يجدها حتماً في تحقيقات الآخرين»[١٨] .

ولن نهتم لهذا القول الذي هو في الواقع انهزام في مقابل آراء الغربيين التي يسبح فيها ، فاذا ذكرت مناقشة اصيلة فحتماً قالها الغربيون !! فهل يعلم بالغيب ان كل من يفكر في ذلك الموضوع ويصل الى نتيجة ، فهي موجودة في اراء علماء الغرب !! وهدفنا امر آخر ، فنقول ان من يفكر بهذه الطريقة بالنسبة الى آراء الغربيين ، لماذا لا يعطي تلك القيمة لآراء حكمائنا كصدر المتألهين والشيخ الرئيس والميرداماد (قدس سرهم) ، حيث لا يرى ان قاعدته يجب تطبيقها عليهم ، واذا وصلت خدشة الىٰ ذهنه فلا يسندها الى عدم فهمه ، ولا يسعى الى فهم آرائهم الدقيقة والعميقة .

والحق والإنصاف ان نظريات صدر المتألهين (قدسره) في اصالة الوجود وتوابعها ، وهضم معضلات هذه النظرية ، واصلاً الفهم الدقيق لإختلافها مع اصالة الماهية ، وبراهين اثبات وجود الله المبتنية على اصالة الوجود ، وفهم رابطة العلة والمعلول وامثالها ؛ فهي تتطلب ـ فضلاً عن الاستعداد والممارسة ـ ذوقاً خاصاً نباهة عالية ، ولا يتيسر الوصول الى تلك الآراء الشامخة لأي شخص ، وان الذين لا يقرأون بدقة هم الذين يرون ان هذه الآراء مخدوشة .

وهنا نتبرأ من تلك التهمة الرائجة التي رمونا بها وغيرنا ، حيث قالوا اننا نعتقد بأن :

«***جميع اقوال القدماء صحيحة***» و «***لا يستطاب الخلل في تلك***

***الآراء*»[١٩] واتصور ان اي شخص ولو كان من اقل اهل التحقيق والفكر يصل الى هذه المعتقدات. وهذا في الواقع من قبيل التبليغات الفاشية (باصطلاحه) ان يقفل الطريق امام التقدم المعقول لكلام ندّه، وإلا ما هو موقع هذه النسب.

وقد تكلم سروش في احدى مقالاته الأولية في الايمان والكفر كلاماً يلسع روح كل مؤمن منصف، واتمنى ان يُلتفت الى اشتباهه:

«***هل يستطيع امرءٌ اليوم ان يعلم حق العلم تراكم وتعارض اليقين وسيل المذاهب البشرية، وبنية القوى الإدراكية، ونحو حصول المعرفة، وكيفية رسوخ العقائد في الذهن، واصناف اللاعبين من العناصر الخارجية والعواطف الداخلية، وتصرفها في العقل وسرعة تحول العالم، وعالم البشر المعرفي؛ ولا يكون لديه في معنى الكفر والايمان رأي جديد متحول، ويسعى خلف الأذهان الراكدة التي لا تسأل، ويطلب الإيمان من النائمين ومغلقي العيون؟ ولا يسأل عقل البشر المعاصر، الذي هو لفافة مئات الأسئلة ومضرب عشرات الإشكالات، والمسحوق من اصناف المدارس والمطعون من انواع المذاهب ولا يرى الإيمان في دائرته، ولا يعرّفه بما يتناسب معه***»[٢٠].

ولا نعلم لأي مناسبة صمّم على ان يقول بهذه التوسعة في معنى الإيمان، بحيث يشمل «***المطعون من انواع المذاهب***»، وفي المقابل يحقّر ايمان من لم يكن عقله مضرباً لعشرات الإشكالات؟ والعجب ان كاتب مقالات القبض والبسط، بدل ان يسعى لعلاج النقص (والمرض) في الأنسان المبتلى بالشبهات، والتائه في إشكالات الفكر ـ او على الأقل يبحث عن اصل وجودها ـ فقد عالجه من خلال تغيير المفاهيم الدينية للإيمان والكفر؛ لان من له ادنى معرفة بالآيات والروايات هل يبقى لديه شك بأن الايمان نوع ومرتبة من اليقين؟ ولماذا ننظر بعين التوهين الى الايمان الصافي لمن لم يتعرّف على قيل وقال الفلسفة الغربية، ونجّوز ذلك التخضع والخشوع للنسيج الفلسفي للغربيين ولمذاهبهم الإنسانية!؟ فأية رؤية هذه التي تزن درجة ايمان الأشخاص بميزان الإطلاع على المذاهب المختلفة للغربيين والشرقيين، وخصوصاً نحل

الغربيين الأكثر الحاداً ، ونبيع الايمان السلماني الطاهر بالتشكيك التقصيري او القصوري للغربيين . الم يكن هناك نحل فكرية والحادية في زمان النبي (ص) ؟! وان ذلك الاصرار الذي ورد في الشريعة ، وخصوصاً في طريقة العرفاء على عدم معاشرة الأغيار ، ليس سوى لإبعاد القلب عن وسوسة المفسدين ؟ وكانت معاشرة المؤمنين الغافلين محظورة ، لانها تفسح المجال للميل الى وساوس الشيطان ؟ وكيفما كان ، ليس الهدف الترويج للخوف من مواجهة آراء الغير ، بل نعترف باللزوم الدائم لوجود علماء في المجتمع الاسلاميّ مطلعين على العلوم البشرية المختلفة والنحل الفلسفية وغير الفلسفية ، ولكن الكلام في تحديد معاني الإيمان والكفر .

فأجاب سروش :

«ان حفظ البيت من الأشرار لا من الأخيار :

الخلوة من الأغيار لا من الأحباب لباس حظ «دي» هو مجيء الربيع

فشرط التقوى هو حفظ الذهن والنفس من المطامع والأباطيل ، لا من الحق والصدق ، فإن تجنب المعارف الجديدة سوف يجنبنا الحق ، فلا يمكن بحجة خلوص الفكر الديني ان نقفل طريق القلب والعقل على الأفكار الأخرى ، فالأفكار الحقة لا تفسد ولا تلوث بعضها أبداً . فالنور والجمال والحق كلهم يسكنون شرفة واحدة وهم نجوم مجرة واحدة ، ويجب ان تقتل ظلمة الباطل ، فهي خصم النور ، فهل النور يخاصم النور؟» (٢١) .

وبأدنى تأمل يظهر خلطِ المبحث في هذا القول ، فلا يشك احد ان النور لا يخاصم النور ، وأن الأفكار الحقة لا تفسد بعضها ، لكن الخطأ يكمن في تلك القضية المطوية في كلامه ، حيث ظن ان المعارف الموجودة في ثقافة الأغيار هي عين الحق والنور ! فالكلام في العلوم التي هي في الشرق والغرب في حال الجريان . واتعجب انه دائماً يؤكد ان للعلم هيئة جمعية وجارية . وقد امتلأ بالصحيح والسقيم ، والى الآن لم يولد لدينا ما هو حق ومقدس ولا يتغير ! لكن فجأة تصبح كل هذه العلوم والمعارف عين الحق والنور ! وتسكن شرفة واحدة ، وتصبح نجوم مجرة واحدة ! .

ان سروش لا بد له ان يعرف انه في المعارف الغربية كم كتبت ويكتب من الكتب والرسائل في نفي الله والمعاد وبقاء الروح والمعنوية ، وكم من الكتب تكتب في نفي الإسلام ورسوله (باللحاظ التاريخي) ، فقد كتبت رسائل عديدة في ان المذهب باطل ! بل في ان كل المعارف الميتافيزيقية لفظية ؛ فهي كلها جزء من المعارف والعلوم الغربية ، فهل هي حق ونور . نحن لا نقول ان علماءنا في مقام التعقل والتفكر لا يجب ان يروا هذه الآراء المخالفة ، بل قلنا بصراحة في المقالة الاولى (قبل هجوم سروش وغيره) ان هذه الأبحاث ضرورية للمجتمع الإسلامي .

لكن الكلام في حد الإيمان ، الكلام في انه لا يجب خلط مسألة الايمان مع المباحث الفكرية ، فالإنسان التائه في وادي المذاهب يجب ان يطوي مسيراً خاصاً من الناحية الفكرية ، وهو لا يرتبط بعدم ايمانه .

فهو يقول ان تجنب المعارف الجديدة ، يجنبنا الحق . نحن نخالف هذا المدعى بشكل كامل ، فايمان كثير من الأفراد وإن كان يتميز ببساطة كبيرة ، وكان خالياً من التدقيق في مباني الايمان ، لكنه بالنهاية ايمان ، مع انه يمكن ان ينكر شخص ما الله والرسول والكتاب والسنة بأجمعهم من خلال البحث في بعض الآراء الالحادية لبعض الفلاسفة ، فهنا هل إن اطلاعه على آراء الفلاسفة قد فتح له طريقاً للنور ؟! فإن تجنب المعارف الجديدة يجنبنا الحق عندماتكون هذه المعارف عين الحق ، ولا تكون مشحونة بالباطل . وهو يذعن بأن العلوم والمعارف التي هي في مقام التحقق في حالة الجريان ؛ مشحونة بالحق والباطل ، ولذا قال كثير من المحققين ، سواء كانوا من الحكماء ام من العرفاء انه لا ينصح الجميع بالبحث الدقيق العقلي والبرهاني والتحقيق في الغوامض العرفانية ، وافراد قليلة لديها القدرة على هضم وتحليل المدارس الفكرية والفلسفية . وان من لا يمتلك هكذا قدرة اذا وقع في هذا الوادي ، فليس فقط لا يكسب النور ، بل سوف يضلل الكثيرين ايضاً .

وملخص مدعانا انه يجب ان يفتح حساب للأبحاث العقلية والتحقيقات العلمية الدقيقة من جهة وحساب منفصل للإيمان من جهة اخرى ، فينصح الجميع بالإقبال على الايمان ، والجميع مدعوون اليه ، لكن البحث العقلاني (بل السير

والسلوك العرفاني) ميسر لفئة معينة . وفي ميدان البحث العقلاني فإن المحقق يواجه آراء متضاربة ومتناقضة ، وما يتعامل معه ليس دائماً عين الحق ولا النور ، وكذلك ايضاً ما يحصل عليه في نهاية المسعى ، غاية الأمر انه معذور في هذا السعي الفكري . فإذا وصل الى الواقع فنعم المطلوب ، والا فقد سعى سعيه . فالايمان بالله وان كان عامياً لا عن تحقيق ، فهو بالنهاية ايمان بالحق ، بحيث يقود صاحبه الى النور . وانكار الله وان كان عن تحقيق ـ بمعنى انه كان نتيجة التتبع في آراء الفلاسفة والمحققين في العلوم ـ فهو كفر والحاد وباطل ، ولا يقود الا الى الظلمة ، وهنا فإن معذورية هكذا شخص هي أمر آخر .

ب ـ مخالفة التشكيك لضرورات الدين :

يمكن التأمل في مخالفة التشكيك الكلي لضرورات الدين من جهتين :

الأولى : هي ان التشكيك ينافي ضرورات الدين ، لان الضرورة الدينية هي امور من الإعتقادات والأحكام ، من المقطوع به ثبوتها في الدين . والشكاك من خلال شكه يشكك في هذه الأمور المقطوع بها ، فهكذا شخص يخرج من الدين مطلقاً او في فرض خاص . والمراد من الفرض الخاص هو في صورة العلم بأن الشك في الضروري يجر الى الشك في اصل الدين ورسالة النبي . وعلى كل حال لا نريد البحث في هذا الجانب لإنه اولاً ، مسألة كفر وايمان هكذا اشخاص ليست مسألة اساسية بالنسبة الينا (اي في هذا البحث ، والا فهي بنفسها مسألة اساسية) . وثانياً : عندما ننظر من هذا الجانب الى الضروريات، لا نرى فيها خصوصية ؛ لان التشكيك الكلي لا ينسجم مع اصل الايمان بالله والرسول ، قبل ان نصل الى الضرورات الدينية ، وعليه فإن نظرنا في هذا البحث يتجه اساساً الى الجانب الثاني للمخالفة .

الثانية : يمكن التدقيق في ضرورات الدين من جنبة أخرىٰ غير جنبة لزوم الإعتقاد بها ، وهي اصل تحققها ، فعندما نقول ان امراً مثل اصل المعاد او الجنة والنار هو من ضروريات الدين ، اي من الثابت والمقطوع به كونه جزءاً من الدين او من لوازمه ، واقل المطلب في مورد هذه المقطوعية ان كل من يتأمل في الكتاب والسنة يذعن به (وفي مقابل هذا الأقل الادعاء بان الرجوع الى الكتاب والسنة ليس لازماً ،

فإن الموارد المذكورة في الدين هي ثابتة لغير العلماء) وهذا الجانب من الضروريات يخالف حتى التشكيك المعرفي .

ومن اشتباهات سروش في هذه المسألة انه لم يلاحظ هذه الجنبة في ضروريات الدين ، ولذا كتب في جوابنا :

«... ان الناقد في نهاية مقاله بدأ بمسعى عجيب ، فقد سعى ليصدر حكماً فقهياً في باب نظرية معرفية ، وليعدّها مخالفة للقطعيات الفقهية ولظواهر الكتاب والسنة ، ولم يفكر في ان رأياً معرفياً لا يقابل الا برأي معرفي آخر ... فإذا لم تكن المعرفة الدينية متحولة ، فان علماء المعرفة يحكمون بثباتها ، ويسعون لتبيين هذا الثبات ، وبما انها متحولة بل ومتكاملة ، فهم يتكلمون عن تكاملها ويستخبرون سرّه .

وهذه نظرة من الأعلى ، ونظرة من منظار معرفي ، ولا يقف اي حكم من داخل تلك المجموعة في مقابل احكام هذه المعرفة عالية المقام وجمعية النظرة»(٢٢) .

ولم يلتفت الى ان وجود الضروريات الدينية يعلمنا بأن فهم قسم من الأمور الدينية هو فهم ثابت ، فإذا كان الفهم الديني قابلاً للتحول في كل صورة ، فلا يتصور وجود هكذا ضروريات دينية . فهذا الفهم من الدين ان المعاد موجود ، ما زال ثابتاً من بداية ظهور الاسلام (بل قبله في الشرائع السابقة) والى الآن ، وهو ما اعطاه جنبة الظرورية .

فهذه الجنبة من الضروريات الدينية هي جنبة معرفية ، وعندما ندقق في هذه الجنبة ، فلا يكون عملنا انه ما هو حكم منكرها ، بل الغرض اثبات هذه النكتة ان الضروريات الدينية لا يمكن ان تنسجم خارجاً مع تحول كل فهم . وبعبارة اوضح ، فان الضروريات الدينية تلازم ثبات بعض «**الأفهام**» ، وهذه النكتة التي توضح بطلان نظرية سروش المبتنية على تحول كل فهم . ويجب الالتفات الى انه في مثال المعاد وغيره ، المقصود هو اصل المعاد في مقابل النفي الكلي له ، وليس المقصود جزئياته وتفاصيله . فالمدعى هو ان اصل المعاد (اعم من القول بجسمانيته او روحانيته

وسائر التفاصيل الأخرى) مورد اتفاق ، اي ليس هناك اي عالم ، بل اي مسلم غير عالم يشك في ان الإسلام يقول بان المعاد موجود ، وان الانسان لا يفنى بالموت . فعلى كل حال هناك بعض الافهام ثابتة ، وان ما يثير تعجب الانسان الاصرار الدائم لسروش على خطأه الذي لا يجبر ، ومع اننا اوضحنا مكرراً في الجواب عليه هذه النكتة ، ان التمسك بالضروريات الدينية ليس من جهة لزوم الاعتقاد بها ، بل من حيث اتفاقيتها ، ومع ذلك يكرر خطأه .

وفي «*كيهان فرهنگي ، سال ششم ، شمارهٔ ١*» كتبت مجيباً على سروش :

«*لقد غفل عن ان القطعيات الفقهية ، اي الآراء التي اتفق عليها كل الفقهاء يعّد البعض منها من ضروريات الدين . وكيف ينسجم اتفاق آراء الفقهاء مع تلك النظرية المعرفية التي تقول : «ان كل فهم يتحول» ، فقد غفل عن هذه النكتة ان القطعيات الفقهية تستبطن بهذا المعنى نوعاً من المعرفية الدينية تضاد بشكل تام المعرفية المعلن عنها من قبله ...*

فنحن نقول ان المعرفية التي اخبرتم عنها ـ اي عدّ كل فهم متحولاً ، وقابلية كل فهم للنقد ـ هي على خلاف الواقع . فيوجد آراء فقهية لم تتغير من صدر الاسلام الى الآن . واذا نظرتم الى احكام اصل الصلاة والصوم والحج والزكاة وغيرها ، فستتضح لكم هذه النكتة . ولا اتعرض هنا لتفاصيل الأحكام وجزئياتها لتعدّوا اختلافها نقضاً لمدّعانا ، بل نقول اصل تشريع الصلاة والصلوات الخمس في اليوم وتعداد ركعاتها وشرائط الطهارة و ... وكذلك اصل الحج وبعض اركانه ، واصل الزكاة وبعض اركانها ، وهكذا ما لاحد وإحصاء له» (٢٣) .

ومع وجود هذه التصريحات نرى أن سروش كتب بعد عدة اعداد في «*كيهان فرهنگی*» عدة مطالب في ضروريات الدين والتمسك بها ، تبعد كثيراً عن ما قلناه ، فيُعلم انه لم يلتفت اساساً الى النكتة الأصلية للبحث والجنبة المقصودة من ضروريات الدين ، فكتب يقول :

«*لا يمكن نقض او ابرام اي حكم خبري مع اي حكم قيمي واعتباري*

وانشائي ، ولذا لا يمكن ابداً ان تتصادم او تتخالف المعرفية الدينية مع الأحكام الإنشائية الموجودة في الدين .وحديث الضروريات الدينية وتوهم منافاتها لتحول المعرفة الدينية هو ما يوضح المعنى المفاد . فضروري الدين الاسلامي وشرط الإسلام ، وما كان منكره ونافيه لا يعد مسلماً ، هو من جنس الـ«يجب» . وهذا الحكم لا ينافي ان تعدّ المعرفة الدينية في تكامل مستمر ، وبعبارة اخرى تعريف ضروري الدين ليس ما يبقى ثابتاً دائماً ، بل تعريفه (على الرغم من تحول مصاديقه) هو ما يكون منكره كافراً ، وماكان على المسلمين ان ينظروا اليه كثابت ، وان يعتقدوا به دائماً ولا ينكرونه ، ويعدونه جزءاً لازماً من الدين ، وهذه الـ«يجب» لا تخاصم ابداً الأحكام الخبرية المعرفية . نعم اذا كان هناك من يعتقد بأن الضروريات تبقى دائماً ثابتة ، فعندها يكون قد حكم حكماً معرفياً (لا فقهياً) ، لكن ذلك الحكم ليس تعريفاً فقهياً لضروريات الدين ، ولا يختص بها ، وليس من المعرفة من الدرجة الاولى ... ولا يلزم من القول بتحول الالتزام والإعتقاد ، وليس بمعنى الثبات التاريخي . اي هو «يجب» وليس «يكون» ، وكيف تستطيع الـ«يجب» ان تقفل الطريق على الـ«يكون»؟» (٢٤) .

وقد ارتكب سروش في كلامه هذا عدة اخطاء ، فقال أن الضروري في الدين الاسلامي هو من سنخ الـ «**يجب**» ، وتعريف الدين ما كان منكره كافراً . ولا نعلم من اين اتى بهذه التعاريف ! فهو وإن اختلِف في معنى الضروري ، لكن اتفق الجميع تقريباً على ان ضروري الدين هو المقطوع كونه من الدين ، ومرادهم غالباً المقطوعية عند الجميع الا نادراً ، وقال البعض ان يكون مقطوعاً به لدى الفقهاء واهل الخبرة . لكنه لا تأثير لهذه الجهة في البحث . والنكتة الأصلية هي ان ضروري الدين بمعنى مقطوعية ومسلمية امر من امور الدين ، وقد قلنا ان الأكثر قال انه يجب ان يكون مقطوعاً به لدى الجميع ، وذكروا مصاديق كثيرة له ، مثل اصل وجوب الصلاة والحج وغيره او اصل المعاد وغيره ، ويختلف هذا المعنى من الضروري اختلافاً كبيراً عما قاله

سروش . فالضروري بهذا المعنى ليس من سنخ الـ «**يجب**» ، وليس بمعنى ما كان منكره كافراً . فهذان الأمران اذا ثبتا في فرض خاص لضروري الدين ، فهما من آثار واحكام ضروري الدين ، وليسا معناه ، وفرق بينهما كبير ، فنقول ان العدل واجبي ، ففي هذا الحكم ليس العدل بمعنى الا«**يجب**» ، بل هو موضوع ومتعلق للـ «**يجب**» ، و «**يجب**» هو الحكم الذي حمل عليه ، وهو في الواقع مغالطة ان نأخذ محمول شيء ما في تعريفه .

وقد فصل ج مور «G Moore» هذه النكتة في بداية كتابه «***مباني الأخلاق***» انه في كثير من الأوقات يتصورون محمول موضوعٍ ما ، وعند التأمل يعلم أنه نوع من المغال

/طة . «***اللذة جيدة***» فمن الممكن ان تكون صحيحة ، لكنه لا اللذة تعريف للجيد ولا الجيد تعريف للذة .

وبالنسبة الى المسألة التي نبحث فيها ، نقول انه من الممكن ان يكون منكر الضروري كافراً ، لكنه حكم من احكام الضروري وليس تعريفاً له ، ولزوم الإعتقاد هو ايضاً كذلك . وليس معنى الضروري انه ما يجب الإعتقاد به ، بل اذا ثبت لزوم الإعتقاد هذا في مورد الضروريات ، فهم حكم من احكامه وليس تعريفاً له . وهذه النكتة وان امكن ان تبدو من دون اهمية ، لكنها نكتة ظريفة . فإذا كان قول سروش صحيحاً ان تعريف الضروري ما كان منكره كافراً ، فعندها تكون هذه القضية «***منكر الضروري كافر***» (١) قضية طوطولوجية ، مع انه من المسلم به ان القضية المذكورة ليست طوطولوجية . وقد بحث الفقهاء في أنه هل منكر الضروري كافر ام لا . فإذا كانت هذه القضية طوطولوجية فلا تحتاج الى البحث ، وان كثيراً من الفقهاء لا يقبلون ان القضية (١) هي صحيحة بنحو كلي ، فيقولون انه لا يوجد دليل على ان الضروري ـ بلحاظ كونه ضرورياً وبدون لحاظ امر آخر ـ حكمه كفر منكره ، بل ما يؤدي إلى الكفر هو انكار الألوهية او التوحيد او الرسالة (ولعل المعاد ايضاً) ، وعندما يؤدي انكار الضروري الى انكار احد هذه الأمور الثلاثة ، عندها يستلزم الكفر ، لا ان انكار الضروري نفسه هو موضوع للكفر بشكل مستقل .

ويوجد في مقابل هذا القول قول آخر ، وهو ان الضروري يعدّ بشكل مستقل موضوعاً للحكم بكفر منكره ، ولكلٍ من هذين القولين ادلة ، لكن من المسلم به تقريباً انه اذا لم تكن هناك روايات واطلاق يفهم ذلك من مفادها ، فلا يوجد دليل على أن منكر الضروري بما هو ضروري كافر . والذين اختاروا القول المخالف فبلحاظ مفاد الروايات،وهنا يوجد بحث آخر انه كيف لا يكون منكر الضروري منكراً للرسالة ؟

فإمكان هذا الأمر من باب حصول الشبهة لفرد هو شيء نادر ، ولذا يجب في تعريف الضروري ان ندرج استثناء «***الا نادراً***» . اما انه هل يقبل ادعاء الشبهة من اي شخص ، فله حكم آخر .

وحتى لا يحصل خلط في البحث يجب ان نفرق بين أمرين : الأول : ما هو تعريف الضروري ؟ والثاني : ما هي آثار واحكام الضروري ؟ وقد قلنا ان ضروري الدين هو ما يقطع الجميع (الا نادراً) بكونه جزءاً من الدين ، ولا يرتبط هذا المعنى بمعنى «**يجب**» او «**كفر منكره**» ، نعم يمكن ان تكون قضيتا «***يجب ان يلتزم بالضروري***» و«***منكر الضروري كافر***» قضيتين صحيحتين ، لكنهما لا ترتبطان بتعريف الضروري .

وبعد ان اتضح خطأ سروش في تعريف الضروري نشير الى نكتة صارت سبباً لهذا البحث . فمدعانا هو ان القطعيات الفقهية أو غير الفقهية ، وخصوصاً الضروريات الدينية تنافي القول بتحول كل فهم . ومع الالتفات الى البحث السابق يتضح دليل هذا الأمر . فالمراد من الضروري امر من الدين مقطوع به لدى الجميع ، فكيف يتصور التحول في فهمه ؟ فلم يشك احد من صدر الاسلام الى الآن في اصل وجوب الصلاة ،اي لم يشك في انه قد شرع اصل الصلاة في الدين الإسلامي ، واذا شك احد في هذا الأمر ، فهو ناشيء من جهله بالاسلام ومعارفه ، بسبب حداثة دخوله في الإسلام وغير ذلك . والكلام هو في ان هذا الأمر المقطوع به لا يقبل التحول ، ولذا فهو يخالف النظرية التي تقول ان هذا الفهم الخاص قد تغير .

وفي المقالة الأولى التي كتبناها في نقد سروش اكدنا بشكل اساسي على

القطعيات الفقهية (او غير الفقهية) ، وذكرنا الضروريات بعنوان كونها قسماً من هذه القطعيات ، لانه من الممكن ان يكون هناك حكم ما يقطع به كل فقيه (او كل مراجع مطلع) ، ولا يكون ضرورياً من الدين . فمدعانا هو انه يوجد قطعيات فقهية لدى العلماء المحققين من صدر الإسلام والى الآن ، ولم يحصل اي تحول في فهمها ، وعليه لا خصوصية لضروريات الدين من جهة مدعانا ، وان كانت من الأمثلة الواضحة المؤيدة .

هامش الفصل السابع

١ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ١٨٧ .

٢ ـ م ن ، ص ١٨٩ .

٣ ـ م ن ، ص ١٨٧ .

٤ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ١٨٧ .

٥ ـ م ن ، ص ١٩٤ .

٦ ـ م ن ، ص ١٨٩ .

٧ ـ م ن ، ص ١٩٤ .

٨ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ١٨٧ .

٩ ـ م ن ، ص ١٨٧ .

١٠ ـ م ن ، ص ١٩٨ .

١١ ـ م ن ، ص ١٩٩ .

١٢ ـ م ن ، ص ٢٠٠ .

١٣ ـ قبض وبسط تئوريك شريعت ، ص ٢٠٣ .

١٤ ـ م ن ، ص ٢٠٣ .

١٥ ـ م ن ، ص ٢٣٥ .

١٦ ـ م ن ، ص ١٩٣ .

١٧ ـ تفسير الميزان ، ج ١ ص ٦ .



الفهرست

الفصل الأول : بيان موضوع البحث ١٣
المقدمة ١٥
١ ـ اصطلاح المعرفة الدينية ١٦
٢ ـ المعرفة الدينية والتحول العام (مرحلة التوصيف) ١٩
٣ ـ المعرفة الدينية وارتباطها العام مع سائر المعارف البشرية (مرحلة التبين) . ٢٣
٤ ـ علم المعرفة الدينية ٢٦
الفصل الثاني : ادعاء التحول العام في المعارف الدينية وتقييمه ٣٣
المقدمة ٣٥
١ ـ ادعاء التحول العام في جميع المعارف الدينية لا دليل عليه ٣٥
٢ ـ ادعاء التحول العام في جميع المعارف الدينية خلاف الواقع ٣٦
٣ ـ علم المعرفة وادعاء التكامل في المعرفة الدينية ٤٠
الفصل الثالث : الترابط العام للمعارف ٤٥
المقدمة : في بيان المدعى ٤٧
١ ـ في بيان نحو الإستدلال ٤٨
٢ ـ نظرية القبض والبسط نظرية برهانية أم حدسية ظنية؟ ٥٤
٣ ـ ترابط المعارف ووحدة منهج الإثبات ٥٥
٤ ـ برهان على ترابط المعارف ونقده ٦٤
٥ ـ عدم ثبوت الربط او اثبات عدم الربط ٦٩
٦ ـ اصل رفع التعارض : برهان آخر على ترابط المعارف ونقده ٧٩
٧ ـ سر ترابط العلوم في رؤية مقالات القبض والبسط ونقده ٨٣
٨ ـ ارتباط العلوم من ناحية علم المعرفة هو واحد ٨٦
٩ ـ العلوم المنتجة والعلوم المستهلكة ٩٢
الفصل الرابع : مجاري فهم الدين ١٠٣
المقدمة ١٠٥

١ ـ مسألة الشريعة ١١١
٢ ـ انسجام المعارف الدينية والمعارف البشرية ١١٤
٣ ـ دور فرضيات قبول الدين ١١٩
٤ ـ الدين وحاجات الانسان، ظاهرة الميل الى الدين ١٢٣
٥ ـ الدين وحاجات الانسان، الحاجات الواقعية والحاجات التخيلية ١٢٨
٦ ـ تأثير المعارف البشرية في اعطاء المعنى الى مفردات الشريعة ١٣٢
٧ ـ ربط معاني الألفاظ والنظريات العلمية ١٣٤
٨ ـ اللغة وعالم المتكلم ١٤١
الفصل الخامس : المجاري الأفضل للفهم ١٤٩
المقدمة ١٥١
١ ـ المجاري الأفضل للفهم : المعرفة الأفضل لعالم المتكلم ١٥٥
٢ ـ المجاري الأفضل للفهم : العلم بأدلة وفرضيات المدعى ١٥٨
٣ ـ المجاري الأفضل للفهم : دائنية المعاني للنظريات ١٦٢
٤ ـ المعنى الواقعي للعبارة ومراد المتكلم ١٦٥
الفصل السادس : فهم الكتاب والسنة ١٧١
المقدمة ١٧٣
١ ـ فهم الكتاب والسنة والتفسير بالرأي ١٧٤
٢ ـ حجية ظواهر الكلام وطرق اثباتها ١٧٧
٣ ـ بحث في كيفية حصول الظهور الكلامي ١٧٩
٤ ـ المعنى والمراد الجدي ١٨٦
الفصل السابع : الموضع التشكيكي في مقالات القبض والبسط ١٩٧
المقدمة ١٩٩
١ ـ مقالات القبض والبسط والتشكيك ٢٠٠
٢ ـ التشكيك الكلي في النظر الفلسفي ٢٠٥
٣ ـ التشكيك الكلي في نظر الدين ٢٠٨
أ) مخالفة التشكيك للإيمان ٢٠٨
ب) مخالفة التشكيك لضروريات الدين ٢١٤

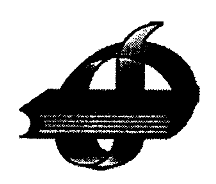

بسم الله الرحمن الرحيم

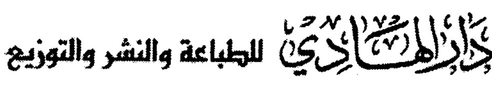
جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

ISBN-978-9953-510-20-0





هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩/٠١
ص.ب: ٢٨٦/٢٥ - الغبيري - بيروت - لبنان
URL :htty://www.daralhadi.com
E-MAIL : daralhadi@daralhadi.com